N12<522846177 021
ubTÜBINGEN

Z 61/ 933

STIMMEN DER ZEIT

Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

APRIL 1961

E. DEUERLEIN — Zur Vergegenwärtigung der Lage des deutschen Katholizismus 1933

H. BECHER — Karl Kraus

G. SIEGMUND — Der Selbstmord als Weltproblem

F. J. SCHIERSE — Nag-Hamadi und das Neue Testament

E. KNECHTEL — Die wirtschaftlichen Verhältnisse bei der Familiengründung

168. BAND · 86. JAHRGANG 1960/61 · 7. HEFT

Verlag Herder Freiburg im Breisgau

U-B TUB. Gh 2449

INHALT

Ernst Deuerlein — Zur Vergegenwärtigung der Lage des deutschen Katholizismus 1933 1

Hubert Becher SJ — Karl Kraus 23

Georg Siegmund — Der Selbstmord als Weltproblem 36

Franz Josef Schierse SJ — Nag-Hamadi und das Neue Testament 47

ZEITBERICHT 62

Verlegersorgen auch in Frankreich — Der Schullehrer auf dem Fernsehschirm — Der Spiegel — Werkschutz und Betriebskriminalität — Japan in westlicher Ausgabe

Willibald Götze — Zweimal Matthäus-Passion (Schallplatten) . . . 67

UMSCHAU

Erhard Knechtel — Die wirtschaftlichen Verhältnisse bei der Familiengründung 68

BUCHBESPRECHUNGEN

Theologie – Geschichte – Romane

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes

Dr. Ernst Deuerlein, München 55, Reulandstr. 22 — Prof. Georg Siegmund, Bernhards bei Fulda — Franz Josef Schierse, Frankfurt a. M., Offenbacher Landstr. 224 — Willibald Götze, Unterpfaffenhofen bei München, Kriegerstr. — Ernst Knechtel, Wiesbaden, Friedenstr. 46 — Alle übrigen: München 22, Veterinärstr. 5

STIMMEN DER ZEIT

Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Oskar Simmel SJ, München 22, Veterinärstraße 5 (Telefon 361812 und 334388). Mitglieder der Schriftleitung: August Brunner SJ, Franz Hillig SJ, Hubert Becher SJ, (München) / Aus „Umschau" oder „Zeitbericht" jedes Heftes kann ein Beitrag gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet. / Unverlangte Manuskriptsendungen können bei Nichtannahme nur zurückgegeben werden, wenn Rückporto beiliegt. / Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften bzw. zwei Halbjahresbänden. Preis: Einzelheft 2,60 Mark; vierteljährlich 7,80 Mark, zuzüglich Zustellgebühr. Verbilligtes Studentenabonnement Heft 2,10 Mark. Verlag: Herder KG, Freiburg i. Br., Hermann-Herder-Straße 4. — Anzeigen durch Anzeigenverwaltung Verlag Herder, Freiburg i. Br., gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 2. — Versandort München. — Druck: Herder Druckerei München
Bestellnummer 000 22

Redaktionelle Zuschriften, Manuskripte, Besprechungsbücher, Tauschexemplare u. a. (ausgenommen Vertrieb und Anzeigen) sind nur an die Schriftleitung: München 22, Veterinärstraße 5 zu senden.

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN
DER GEGENWART

168. BAND

1960 / 1961

VERLAG HERDER FREIBURG



Gh 2449

STIMMEN DER ZEIT

Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Oskar Simmel SJ, München 22, Veterinärstraße 5. Mitglieder der Schriftleitung: August Brunner SJ, Franz Hillig SJ, Hubert Becher SJ (München). Aus „Umschau" oder „Zeitbericht" jedes Heftes kann ein Beitrag gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet. Die STIMMEN DER ZEIT erscheinen jährlich in 12 Heften bzw. zwei Halbjahresbänden. Verlag Herder KG, Freiburg i. Br. Druck: Herder-Druckerei München.

INHALT DES 168. BANDES

Becher, Hubert, Karl Kraus 23
— Zu Ernst Jüngers letzten Schriften* 149
— Ernst Wiechert 270
— Lawrence Durrels Tetralogie und die literarische Kritik 360
Bertrams, Wilhelm, Die Exemtion der Ordensleute 348
Büchner, Franz, Probleme höherer Ordnung der Hochschulreform 81
Deuerlein, Ernst, Zur Vergegenwärtigung der Lage des deutschen Katholizismus 1933
Teil 1 1
— Teil 2 90
— Teil 3 196
Ennen, Karl, Europäischer Schultag 1961 als Erziehungsproblem* 388
Götze, Willibald, Zweimal Matthäus-Passion* 67
— Musica Sacra* 387
Haas, Johannes, Schöpfung und Entwicklung 294
Hillig, Franz, Königin Christine von Schweden 286
— Einander besuchen 321
Klenk, G. Friedrich, Der englische Mittelweg und das Schicksal Europas 173
Knechtel, Erhard, Die wirtschaftlichen Verhältnisse bei der Familiengründung* . . 68
Köster, Wilhelm, Ahasvers Tod* 470
Kuhn, Wolfgang, Naturwissenschaft auf dem Weg zur Religion? 128
Ladany, Ladislaus, Der Buddhismus in Burma 331
Löwenstein, Felix zu, Mensch und Stadt 370
Martin, Ludwig, Die deutsche Strafrechtsreform, Teil 1 263
— Teil 2 437
Nell-Breuning, Oswald von, Breite Vermögensstreuung — sozialpädagogische Utopie?* 309
Overhage, Paul, Tier und Mensch 186
Pellé-Douël, Yvonne, Bergson und unser Jahrhundert 116
Rahner, Karl, Exegese und Dogmatik 241
Roth, Paul, Automation und Kybernetik* 305
Schierse, Franz Josef, Nag-Hamadi und das Neue Testament 47
Schmid, Hans Bernhard, Das Ende einer Legende* 468
Schneider, Burkhart, Ein Wittelsbacher am Rhein* 465
Seibel, Wolfgang, Die zwei Gestalten des Protestantismus 161
— Fortschritt in der Dogmengeschichte 401
Siegmund, Georg, Der Selbstmord als Weltproblem 36
Thurn, Hubert, Menschen wie Du und ich* 228
— Probleme der Werbung 415
Ungern-Sternberg, Roderich von, Bevölkerungswachstum und Ernährung in der Welt 428

Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet

INHALTSÜBERSICHT

I. THEOLOGIE

Wilhelm Bertrams, Die Exemtion der Ordensleute 348
Karl Rahner, Exegese und Dogmatik 241
Franz Josef Schierse, Nag-Hamadi und das Neue Testament 47
Wolfgang Seibel, Fortschritt in der Dogmengeschichte 401
– Die zwei Gestalten des Protestantismus 161

II. RELIGIONSGESCHICHTE

Ladislaus Ladany, Der Buddhismus in Burma 331

III. PHILOSOPHIE

Yvonne Pellé-Douël, Bergson und unser Jahrhundert 116

IV. GESCHICHTE

Ernst Deuerlein, Zur Vergegenwärtigung der Lage des deutschen Katholizismus 1933. 1., 2. und 3. Teil 1, 90, 196
Franz Hillig, Königin Christine von Schweden 286
G. Friedrich Klenk, Der englische Mittelweg und das Schicksal Europas . . 173
Burkhart Schneider, Ein Wittelsbacher am Rhein* 465

V. RECHTSWISSENSCHAFT

Ludwig Martin, Die deutsche Strafrechtsreform 263, 437

VI. SOZIOLOGIE

Franz Hillig, Einander besuchen 321
Erhard Knechtel, Die wirtschaftlichen Verhältnisse bei der Familiengründung* 68
Felix zu Löwenstein, Mensch und Stadt 370
Oswald von Nell-Breuning, Breite Vermögensstreuung – sozialpädagogische Utopie?* 309
Paul Roth, Automation und Kybernetik* 305
Georg Siegmund, Der Selbstmord als Weltproblem 36
Roderich von Ungern-Sternberg, Bevölkerungswachstum und Ernährung in der Welt 428

VII. ERZIEHUNG

Franz Büchner, Probleme höherer Ordnung der Hochschulreform 81
Karl Ennen, Europäischer Schultag 1961 als Erziehungsproblem* 388

VIII. PSYCHOLOGIE

Hubert Thurn, Menschen wie Du und ich* 228
– Probleme der Werbung 415

IX. LITERATUR

Hubert Becher, Lawrence Durrells Tetralogie und die literarische Kritik . . 360
– Zu Ernst Jüngers letzten Schriften* 149
– Karl Kraus 23
– Ernst Wiechert 270
Wilhelm Köster, Ahasvers Tod* 470
Hans Bernhard Schmid, Das Ende einer Legende* 468

X. MUSIK

Willibald Götze, Musica Sacra* 387
– Zweimal Matthäus-Passion* 67

XI. NATURWISSENSCHAFTEN

Johannes Haas, Schöpfung und Entwicklung 294
Wolfgang Kuhn, Naturwissenschaft auf dem Weg zur Religion? 128
Paul Overhage, Tier und Mensch 186

ZEITBERICHT IM ÜBERBLICK

Kirche: Zum Gedenken von Rerum Novarum 146 – Laien studieren Theologie 148 – Katholiken in der Sowjetunion 386 – Eine Erklärung zum kommenden Konzil 456.

Erziehung: Der Schullehrer auf dem Fernsehschirm 63 – Werkschutz und Betriebskriminalität 64 – Schulreform und Staat 223 – Strenge französische Eltern? 304 – Selbstkontrolle des Films in Italien. Eine Frage 382.

Literatur: Verlegersorgen auch in Frankreich 62 – Der Spiegel 64 – Ionescos „Nashörner" und die Deutschen 225.

Technik: Die Grenzen der Rationalisierung 301.

Ost-West: Der Westen: Heer ohne Banner 303 – Gerontologie in Rußland 461 – Der begeisterte Selbstmord 463 – Die cubanische Revolution 457.

Weltbevölkerung: Gibt es zuviel oder zuwenig Menschen? 302 – Die italienische Auswanderung im Jahr 1961 227.

Afrika: Die Stellung der afrikanischen Frau 384 – Die Uhren Afrikas 463.

Asien: Gefängnisseelsorge im Libanon 385 – Japan in westlicher Ausgabe 65.

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Biographien 160
Christliches Leben 395
Erzählungen 240, 397
Erziehung 155
Geschichte 74, 479
Geschichte der Philosophie 474
Geschichtsdeutung 313
Laien- und Ordensstand 153
Naturgeschichte 238
Psychologie 316, 477
Romane 78, 319
Theologie 73, 233, 473
Völkerkunde 236
Wirtschaft und Gesellschaft 157
Zeitgeschichte 393

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

Albrecht, Dieter, Richelieu, Gustav Adolf und das Reich 479
Vom Alt-Werden und vom Altwerden-Können 317
Amelunxen, Rudolf, Ehrenmänner und Hexenmeister 394
Andersch, Alfred, Die Rote 320
Die Angst 316
Auer, Alfons, Weltoffener Christ 153
Augustinus, Aurelius, Enchiridion de Fide Spe et Caritate 477.
— Die Größe der Seele 477
Barth, Hans, Der konservative Gedanke 174
Bauer, Josef Martin, Der Abhang 78
— Die barocke Kerze 78
Becher, Hubert, Das Ringen der Gegenwart um den Humanismus 156
Beckett, Samuel, Der Namenlose 240
Belyj, Andrej, Die silberne Taube 397
Biemer, Günter, Überlieferung und Offenbarung 473
Bitter, Wilhelm, Magie und Wunder in der Heilkunde 478
Bolkovac, Paul, Kleine Fibel des Glaubens und der Liebe 395
Borton de Trevino, Elizabeth, Werden wir uns wiederfinden? 399
Borucki, Joseph, Was ist humanistische Bildung 156
Bowles, Paul, Das Haus der Spinne 79
Brandenburg, Albert, Gericht und Evangelium 236
Brinkmann, Bernhard, Katholisches Handlexikon 74
Brod, Max, Streitbares Leben 160
Buchheim, Hans, Glaubenskrise im Dritten Reich 18
Buchinger, Otto, Das Heilfasten und seine Hilfsmethoden 479
Casel, Odo, Das christliche Kultmysterium 73
Casper, Bernhard, Die Einheit aller Wirklichkeit 474
Cesbron, Gilbert, Es ist später als du denkst 399
Chute, Beatrice J., Das zaghafte Glück 78
Coillie, Dries van, Der begeisterte Selbstmord 38
Coubier, Heinz, Der falsche Zar 399
Cronin, John F. S. S., Ph. D., Social Principles and Economic Life 158
Descola, Jean, Gold, Seelen, Königreiche 237
Dickmann, Fritz, Der Westfälische Frieden 479
Diez del Corral, Luis, Der Raub der Europa 313
Drottning, Kristina, Maximer 287
Durrell, Lawrence, Clea 360
— Mountolive 360
L'Ecclésiologie au XIX^e siècle 473
Feibleman, Peter S., Stadt ohne Dämmerung 399
Fenton, Edward, Die goldenen Türen 399
Forstner, Dorothea, Die Welt der Symbole 396
Gaiser, Gerd, Am Paß Nascondo 240
Gallegos, Rómulo, Canaima 397
Gebhardt, Bruno, Handbuch der deutschen Geschichte 393
Die Gelübde im Ordensleben
Band I: Der Gehorsam 154
Band II: Die Armut 154
Band III: Die Keuschheit 154
Glaser, Hermann, Das Dritte Reich 207
Die katholische Glaubenswelt 73
Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie unter Einschluß wichtiger Grenzgebiete
Band I—III 317
Band IV 477
Hanssler, Bernhard, Das Gottesvolk der Kirche 234
Hegel, G. W. Friedrich, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) 477
Heinen, Werner, Flut, Glut und Asche 400
Helwig, Werner, Der smaragdgrüne Drache 79
Hermann, Ingo, Kyrios und Pneuma 246
Hess, Hans, Lyonel Feininger 239
Hildebrand, Dietrich v., Christliche Ethik 476
Hirschberger, Johannes, Geschichte der Philosophie 474
Historia mundi. Band VIII, IX 74

Hörmann, Friedrich, Humanistische Bildung 302, 475
Hofmiller, Josef, Ausgewählte Briefe 25
Hollenbach, Johannes Michael, Christliche Tiefenerziehung 155
Holstein, Friedrich von, Die geheimen Papiere. Band I, II 393
Houang, François, Christus an der chinesischen Mauer 238
Hugenroth, Hermann, Erbe und Auftrag 156
Iwaszkiewicz, Jaroslaw, Ruhm und Ehre 80
Jünger, Ernst, Werke. Band V, IX 150
— Sgraffiti 151
— An der Zeitmauer 151
Jungmann, Josef Andreas, Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart 73
Kampmann, Theoderich, Erziehung und Glaube 155
Die Kirche und ihre Ämter und Stände 233
Kirche und Überlieferung 73
Klein-Haparash, J., ... der vor dem Löwen flieht 397
Klepper, Jochen, In tormentis pinxit 160
Kolping, Adolf, Einführung in die katholische Theologie 473
Kraus, Karl, Beim Wort genommen 23
— Literatur und Lüge 23
— Die Sprache 23
— Untergang der Welt durch schwarze Magie 24
— Die dritte Walpurgisnacht 23
— Widerschein der Fackel 23
— Worte in Versen 24
Kühner, Otto Heinrich, Das Loch in der Jacke des Grafen Bock von Bockenburg 399
Künzli, Arnold, Die Angst als abendländische Krankheit 232
Kulte, Orakel und Naturverehrung im alten Ägypten 236
Lagarde, Georges de, La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen age 153
Die ökonomische Lage der Familie in der Bundesrepublik Deutschland 158
Lasker-Schüler, Else, Briefe an Karl Kraus 27
Lefébure, Nadine, Wo das Meer entspringt 399
Leifer, Walter, China schaut südwärts 464
Leonhard, Susanne, Gestohlenes Leben 395
Lexikon für Theologie und Kirche V 233
Löbl, Rudolf, Alte Sprachen in neuer Zeit 475
Loesch, Achim v., Zur Problematik des Miteigentums 309
Madariaga, Salvador de, Der Westen: Heer ohne Banner 304
Marshall, Bruce, Mädchen im Mai 80
— Der rote Hut 319
Martini, Winfried, Freiheit auf Abruf 97
Meißner, Paul, England im Zeitalter von Humanismus, Renaissance und Reformation 174
Monzel, Nikolaus, Solidarität und Selbstverantwortung 157
Moretti, Girolamo M., Die Heiligen und ihre Handschrift 229
Münz, Erwin K., Die Pforten der Hölle ... 79
Newald, Richard, Nachleben des antiken Geistesgutes im Abendland bis zum Beginn des Humanismus 391
Niesel, Wilhelm, Das Evangelium und die Kirchen 235
Nitzsch, Karl Wilhelm, Geschichte des deutschen Volkes bis zum Augsburger Religionsfrieden 75
Nobel, Alphons, Deutsche Geschichte 76
Nölle, Wilfried, Die Indianer Nordamerikas 237
Ody, Hermann Joseph, Victor Cousin 160
ORDO 158
Ortega y Gasset, José, Meditationen über ‚Don Quijote' 314
Osborn, Ronald E., Der Geist des amerikanischen Christentums 396
Ostwald, Paul, So fing es an 394
Oxenstierna, Eric Graf, Die Wikinger 237
Paassen, C. R. van, Platon in den Augen der Zeitgenossen 475
Panowa, Wera, Sentimentaler Roman 400
Paver, B. G., Simbabwe 237
Persson, Per Erik, Evangelisch und Römisch-katholisch 235
Platon, Frühdialoge 475
Pöhlmann, Olga, Die unentdeckte Welt 160
Pol, W. H. van de, Der Weltprotestantismus 234
Propyläen Weltgeschichte 74
Der Prozeß beginnt 240
Rahner, Karl, Schriften zur Theologie IV 233
Rainer, Josef, Wirtschaft in Freiheit und Ordnung 157

Rauthe, Wilhelm, Das Abitur — eine Notwendigkeit 156
Robbe-Grillet, Alain, Die Niederlage von Reichenfels 398
Roth, Paul, Ihr sollt es alle erfahren 396
Rüstow, Alexander, Ortsbestimmung der Gegenwart 9
Runciman, Steven, Geschichte der Kreuzzüge 76
— Die sizilianische Vesper 77
Sackarndt, Paul, Der Spiegel — entzaubert 64
Sachsenspiegel-Landrecht 479
Saitzev, Boris, Natascha Nikolajewna 400
Schaller, Klaus, Die Krise der humanistischen Pädagogik und der kirchliche Unterricht 156
Schaper, Edzard, Der vierte König 319
Scheltema, Frederik Adama van, Die Kunst der Moderne 238
Schlette, Heinz Robert, Sowjethumanismus 156
Schmid, Carlo, Das humanistische Bildungsideal 156
Schoeps, Hans-Joachim, Was ist und was will die Geistesgeschichte 313
Schoof, Wilhelm, Jacob Grimm 322
Schreiber, Wilfrid, Sozialpolitik in einer freien Welt 157
Schulte, Wilhelm, Volk und Staat 480
Schwarz-Bart, André, Der Letzte der Gerechten 398
Schwarzenberg, Karl Fürst, Die Sankt Wenzels-Krone und die böhmischen Insignien 315
Schütze, Günter, Der schmutzige Krieg 395
Schwend, Karl, Bayern zwischen Monarchie und Diktatur 98
Siebers, Bernhard, Quell des Lebens und der Heiligkeit 396
Snow, C. P., Zeit der Hoffnung 400
Taeger, Fritz, Charisma 314
Tardini, Domenico, Pius XII. als Oberhirte, Priester und Mensch 396
Theunissen, Gert H., Kette und Schuß 316
Toynbee, Arnold J., Von Ost nach West 65
Traver, Robert, Anatomie eines Mordes 80
Troyat, Henri, So lebten die Russen zur Zeit des letzten Zaren 394
Tumler, Franz, Der Mantel 320
Das Unvollendete als künstlerische Form 238
Verfolgung und Angst in ihren leib-seelischen Auswirkungen 316
Vernekohl, Wilhelm, Begegnungen 160
Vesaas, Tarjei, Johan Tander 80
Völkerkunde 236
Widmer, Konrad, Erziehung heute — Erziehung für Morgen 156
Wilde, Hans-Oskar, England — Weg der Mitte 174
Wolff-Windegg, Philipp, Die Gekrönten 316
Zürcher, Josef, Päpstliche Dokumente zur Ordensreform 155

NAMENSVERZEICHNIS

A

Adenauer, Konrad 13
Affre, Erzbischof 148
Alexander VII. 286
Altenberg, Peter 27
Aristoteles (B) 475
Arnim, Bettina von 321
Augustinus (B) 477

B

Bach, Johann Christian 387
Bachem, Karl 11
Bäumer, Gertrud 102
Bahr, Hermann 26
Batista, Fulgencio 457
Bauer, Clemens 200
Belmas, Bischof v. Cambrai 147
Benedikt XV. 7
Bentham, Jeremias 176
Bergen, Diego von 148
Bergson, Henri 116
Berning, Wilhelm, Bischof v. Osnabrück 217
Bertram, Adolf, Kardinal 21
Bogomolets, A. A. 461
Bolz, Eugen 99
Bonald, Kardinal 147
Bracher, Karl Dietrich 5, 113
Brecht, Bert 27
Brüning, Heinrich 11, 93, 209
Bultmann, Rudolf 203
Burckhardt, Carl J. 94
Burckhardt, Jacob 3

C

Castro, Fidel 457
Cereol, Joan 388
Christine von Schweden 286
Churchill, Winston S. 8, 173
Clemens August v. Wittelsbach 465
Coillie, Dries van 38, 463
Conrad, Walter 204
Conrad-Martius, Hedwig 142
Cousin, Victor (B) 160
de Croy, Kardinal 147
Curtius, Julius 211

D

Dahlmann, Friedrich 3
Dehio, Ludwig 9
Dehler, Thomas 204
Dollfuß, Engelbert 25
Driesch, Hans 129
Dulles, John Foster 8
Durrell, Lawrence 360

E

Ebeling, Gerhard 167
Ebert, Friedrich 197
Emminger, Erich 99
Erdmann, Karl Dietrich 92
Ernst v. Bayern 467
Erzberger 12
Esser, Hermann 221

F

Faulhaber, Michael v., Kardinal 13, 220
Feininger, Lyonel (B) 239
Ferrero, Guglielmo 8
Foerster, Friedrich Wilhelm 8
Friedrich Wilhelm I. (B) 160
Fuchs, Friedrich 16
Funder, Friedrich 102
Funk, Philipp 14

G

Gasparri, Pietro 19
Gerlich, Fritz 22, 100
Giraud, Kardinal 147
Göring, Hermann 19
Gröber, Adolf 13
Gröber, Konrad, Erzbischof 101, 221
Grimm, Jakob 321
Grimm, Wilhelm 323
Guardini, Romano 327
Guevara, Ernesto 459
Gundlach, Gustav 113
Gustav Adolf (B) 479

H

Harden, Maximilian 26
Hartmann, Max 133
Haydn, Johann Michael 387
Hemingway, Ernest 468
Hermens, Ferdinand Alois 92
Hertling, Georg Graf von 11
Heß, Joseph 211

Heuss, Theodor 91
Hitler, Adolf 18, 95, 198
Hoegner, Wilhelm 213
Hofmannsthal, Hugo von 26
Hofmiller, Josef 25
Holstein, Friedrich v. (B) 393
Hooker, Richard 180

J

Jakob II. v. England 175
Jonesco, Eugène 225
Joos, Joseph 14, 98, 209
Jünger, Ernst 149

K

Kaas, Ludwig 6, 103
Kafka, Franz 30
Kinder, Ernst 168
Klepper, Jochen 94
Koehler, O. 189
Kraus, Karl 23
Krone, Heinrich 15
Kube, Wilhelm 95

L

Lackmann, Max 170
Lagerquist, Peer 470
Lasker-Schüler, Else 27
Laßberg, Freiherr v. 322
Lecomte du Noüy, Pierre 128
Leiber, Robert 217
Leo XIII. 104, 146
Litt, Theodor 128
Locke, John 179
Loewenich, Walter von 166
Löwenstein, Alois zu 94
Ludendorff, Erich v. 18
Luther, Martin 163

M

Madariaga, Salvador de 303
Martini, Winfried 97
Marx, Karl 374
Marx, Wilhelm 5
Maxwell-Fyfe, Sir David 212
Meinecke, Friedrich 5, 92, 173
Molinos, Miguel 292
Muckermann, Friedrich 22, 97
Müller, Hermann 197
Muralt, Ferdinand 111
Murray, John Courtney 184
Musil, Robert 29
Muth, Karl 11

N

Naab, Ingbert 22, 96
Nagorny, A. V. 461
Newman, J. Henry 184
Niekisch, Ernst 10

O

Ossietzky, Carl von 10

P

Pacelli, Eugenio 19, 197
Pachomius 48
Papen, Franz v. 198
Pascal, Blaise 287
Péguy, Charles 124
Pfeiffer, Anton 96
Pilgram, Friedrich (B) 474
Pius XI. 7, 21
Pius XII. 243
Platon (B) 475
Prenter, Regin 169
Pribilla, Max 104

R

Rade, Martin 104
Richelieu, Armand Jean (B) 479
Ritter, Gerhard 22
Ritter, Bayer. Gesandter 19
Rosenberg, Alfred 95
Rosenberg, Arthur 10
Rothfels, Hans 7
Rüstow, Alexander 9
Ruskin, John 31

S

Scheler, Max 16
Schmitt, Carl 196
Schneider, Reinhold 93
Schnitzler, Arthur 26
Schuschnigg, Ernst v. 213
Schwend, Karl 98
Severing, Carl 211
Shaftesbury, A. A. C. 176
Shawcross, Sir Hartley 6
Spahn, Martin 95
Spranger, Eduard 390
Stegerwald, Adam 101, 209
Steinmann, Paul 217
Stolpe, Sven 287
Stolper, Gustav 22, 209
Stutz, Ulrich 209
Swammerdam, Jan (B) 160

T

Teilhard de Chardin 123
Tertullian 57
Tillich, Paul 166
Torregrossa, Vassallo di 101
Troeltsch, Ernst 161

U

Uhland, Ludwig 322

V

Voltaire 401

W

Wagner, Adolf 101
Weiß, Konrad 113
Weizsäcker, C. Fr. v. 130
Wels, Otto 110
Werfel, Franz 26
Werner, Martin 165
Wiechert, Ernst 270
Wust, Peter 16

Z

Zahn, Gordon C. 2
Zweig, Stefan 26

SACHVERZEICHNIS

A

Abstammungsfrage 186
Ägypten, Orakel im alten (B) 236
Handschriftenfunde 47
Afrika, Entwicklung 463
Stellung der Frau 384
Algerien (B) 395
Altprotestantismus 161
„Anti-Versailles-These" 7
Automation 305

B

Bayerische Volkspartei 1933 2
Besuch 321
Betriebskriminalität und Werkschutz 64
Bischöfe, deutsche und Nationalsozialismus 13, 216
Buddhismus 42, 331
Burma 331

C

Chartistenbewegung 177
China, Kommunismus 463
Christentum, Nordamerika (B) 396
Cuba, Entwicklung der Revolution 457

F

Deutschland 1933, Katholizismus 1, 90, 160
Dogma, Geschichte 401
Dogmatik 241
Drittes Reich 4, 90, 160

E

Eigentumsbildung 309
England und Europa 173
Entelechie 141
Entwicklung 294
Enzyklika Rerum Novarum 146
Erziehung (B) 155
in Frankreich 304
Erziehungsprobleme 388
Europa und England 173
Evolution 186
Exegese 241
Exemtion 348

F

Familie, wirtschaftliche Verhältnisse (B) 158
Familiengründung, wirtschaftliche Verhältnisse 68
Fernsehen und Schule 63
Film in Italien 382
Fortschritt, Entstehung des Begriffs 401
Frankreich, Buchhandel 62
Erziehung 304
Frau, afrikanische 384
Freiheit und Gesellschaft (B) 157

G

Gefängnisseelsorge, Libanon 385
Gerontologie in Rußland 461
Gnosis 50

H

Handschriftenfunde in Ägypten 47
Harakiri 40
Hochschulreform 81

I

Indianer (B) 237
Indochina (B) 395
Italien, Auswanderung 227
Film 382

J

Japan, Selbstmord 41
Verwestlichung 65

K

Kaiserkult (B) 314
Katholiken in der Sowjetunion 386
Katholizismus, deutscher 1933 1, 90, 196
Khirbet Qumran 47
Kommunismus in Cuba 457
Selbstmordziffern in kommunistischen Ländern 37, 468
Konfutsianismus 341
Konkordatsprozeß 202

Kontroversfragen (B) 234
Konzil, Stellungnahme der Michaelsbruderschaft 456
Kreuzzüge (B) 76
Kybernetik 139, 305

L

Laien (B) 153
Laientheologen 148
Libanon, Gefängnisseelsorge 385

M

Mahayana 332
Matthäus-Passion 67
Meditation im Buddhismus 336
Mensch und Tier 186
Michaelsbruderschaft, Stellungnahme zum Konzil 456
Mission in Burma 346
Mönchtum und Buddhismus 337
Mysterientheologie (B) 73

N

Nag-Hamadi, Funde und Neues Testament 47
Nationalsozialismus und deutscher Katholizismus 1, 90, 160
Naturwissenschaft und Religion 128
Neues Testament, Funde von Nag-Hamadi 47
Neuprotestantismus 161
Neurosen (B) 317, 477

O

Offenbarung, Abschluß 403
und Überlieferung (B) 473
Orakel im alten Ägypten (B) 236
Orden (B) 154
Exemtion 348
Oxford-Bewegung 185

P

Pluralismus 390
Protestantismus 161

R

Rationalisierung 301
Reichskonkordat 196
Reichstagsbrandverordnung 113
Reichstagswahl, November 1932 97
Juli 1932 97

S

Sachsenspiegel (B) 479
Schöpfung 294
Schule und Fernsehen 63
Schulreform und Staat 223
Schultag, europäischer 388
Selbstmord 36, 464
Sizilianische Vesper (B) 77
Sowjetunion, Gerontologie 461
Katholiken 386
Staat und Schulreform 223
Städtebau 370
Strafrechtsreform 263, 437

T

Theologie, Aufgabe 257
Theravada 332
Thomasevangelium 55
Tier und Mensch 186

U

Überlieferung (B) 73
und Offenbarung (B) 473

V

Versailler Vertrag und Aufkommen des Nationalsozialismus 5
Vormärz (B) 480

W

Weizenernte in der Welt 433
Weltbevölkerung 302
und Ernährung 428
Werbung 415
Werkschutz und Betriebskriminalität 64
Westfalen im Vormärz (B) 480
Westfälischer Friede (B) 479
Westeuropa 303
Wikinger (B) 237
„*Wirbeltier-Biogramm*" 188
Wirtschaft (B) 157

Z

Zentralkomitee der Deutschen Katholikentage 94
Zentrum im Herbst 1932 98
Zentrumspartei 1933 2

Zur Vergegenwärtigung der Lage des deutschen Katholizismus 1933

Erster Teil: Die Ausgangsposition

ERNST DEUERLEIN

Die Beschäftigung mit den jüngsten Phasen deutscher Geschichte, unter dem hochgespielten, eher verwirrenden als klärenden Schlagwort von der „Bewältigung der Vergangenheit“[1] gefordert und gefördert, vollzog sich im deutschen Katholizismus bisher vornehmlich in drei Stufen, die sich nach Thema, Methode und Ausstrahlung voneinander unterscheiden. Zunächst galt der Unterdrückung und Verfolgung der Kirche und ihren Einrichtungen durch das nationalsozialistische Regime die allgemeine Aufmerksamkeit; mehrere Veröffentlichungen[2] brachten darüber umfangreiches Material zutage, das von den späteren Darstellungen über den deutschen Widerstand gegen Hitler verarbeitet und ergänzt wurde[3]; im Vordergrund stand die Zeitspanne von 1934/35 bis 1945, innerhalb derer die Jahre des Zweiten Weltkrieges eine besondere Stellung einnahmen. Zahlreiche Autoren drängten dabei auf eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit der deutschen Vergangenheit und auf eine Revision des überkommenen Geschichtsbildes.

Die Beratungen des Parlamentarischen Rates über die Beziehungen zwischen Staat und Kirche verwiesen auf das Zustandekommen des Konkordats zwischen dem Deutschen Reich und dem Hl. Stuhl vom 20. Juli 1933[4]. Das Interesse daran wurde erneut durch das von der Bundesregierung angestrengte Verfahren vor dem Bundesverfassungsgericht angeregt. Die aus

---

[1] Vgl. dazu *H. Ibach*, Die Geschichte einer Phrase. Was heißt „Unbewältigte Vergangenheit“? in: *Die politische Meinung, Heft 47 (April 1960) 29 ff.*

[2] An erster Stelle sind zu nennen: *J. Neuhäusler*, Kreuz und Hakenkreuz. *Der Kampf des Nationalsozialismus gegen die katholische Kirche und der kirchliche Widerstand, 2 Teile, 2. Aufl., München 1946; W. Corsten*, Kölner Aktenstücke zur Lage der katholischen Kirche in Deutschland 1933—1945, *Köln (1949).*

[3] Eine alle Bereiche, Formen und Vorgänge des deutschen Widerstandes gegen Hitler umfassende Bibliographie ist ein Desiderat; vgl. *G. Stadtmüller*, Schrifttum zur Geschichte der militärischen Widerstandsbewegung 1933—1945, in: *Vollmacht des Gewissens, hrsg. von der Europäischen Publikation e.V. Bd. I, Frankfurt/M. 1960, 549—584.*

[4] Vgl. die beiden Aufsätze von *G. Schreiber*, Wie es zum Reichskonkordat kam; Trennung von Staat und Kirche, in: *Rheinischer Merkur Nr. 1 vom 1. Januar 1949; Nr. 6 vom 5. Februar 1949.*

diesem Anlaß entstandenen Untersuchungen und Gutachten[5] nahmen zwar in erster Linie auf die Prozeßlage Bezug, legten jedoch die Hauptentwicklungslinie und die Problematik der kirchenpolitischen Entwicklung in Deutschland von 1918 bis 1945 frei; sie regten unmittelbar die Forschungen an, die sich in Studien über die Entstehung des Reichskonkordats[6] und über das Ende der Zentrumspartei und der Bayerischen Volkspartei[7] niederschlugen. So wertvoll diese für die Sicherung entscheidender Details und Beschreibung zusammenhängender Ereignisse sind, sie stellen nicht das Ende, sondern noch immer den Anfang der diesbezüglichen zeitgeschichtlichen Bemühungen dar. Neue Aktenbestände warten auf Erschließung und Auswertung; viele Einzelfragen bedürfen der Klärung, zahlreiche bisher unbeachtete Bereiche der Aufhellung. Die Fragestellungen, umfangreich und in sich verknotet, werden noch lange und intensiv die zeitgeschichtliche Forschung beschäftigen, es sei denn, diese begnügt sich mit voreiligen, einseitigen und an der Oberfläche bleibenden Ergebnissen, die bekanntlich immer von der Gefahr bedroht sind, in die bedenkliche Nähe der hinreichend qualifizierten „Enthüllungen" zu geraten.

Die Schwierigkeiten des Zugangs zur Situation des deutschen Katholizismus zwischen 1933 und 1945 sind durch den Vorstoß des Professors der Soziologie an der Loyola-Universität, Chicago, *Gordon C. Zahn,* sichtbar gemacht worden; dieser vertrat in seinem am 2. September 1959 auf einem Kongreß der Amerikanischen Katholischen Soziologischen Gesellschaft im Mundelein College über „Die katholische Presse und der Nationalsozialismus im Nazi-Deutschland" gehaltenen Vortrag die Ansicht, Bischöfe, Katholiken und katholische Presse Deutschlands hätten im Dritten Reich dem katholischen Glauben mit seinen Werten und Verpflichtungen den nationalen, das heißt konkret: den nationalsozialistischen Zielen geopfert[8].

---

[5] *K. D. Bracher,* Nationalsozialistische Machtergreifung und Reichskonkordat, in: *Der Konkordatsprozeß III. Teilbd., München 1958, 947 ff.* Vgl. die ungedruckte Denkschrift: *R. Leiber,* Zu K. D. Bracher, Nationalsozialistische Machtergreifung und Reichskonkordat; *E. Deuerlein,* Das Reichskonkordat, *Düsseldorf 1956.* Vgl. dazu den Literaturbericht von *R. Morsey* in: *Neue Politische Literatur, 5. Jahrg. 1960, Sp. 1 ff.*

[6] Vgl. meine Anzeige der in englischer Sprache publizierten diesbezüglichen Akten des Auswärtigen Amtes (Documents on German Foreign Policy 1918—1945. Series C 1933—1937. The Third Reich: First Phase. Volume I: January 30 — October 14, 1933. London 1957) in: *Echo der Zeit Nr. 17 vom 27. April 1958; A. Kupper,* Zur Geschichte des Reichskonkordats, in dieser Zschr. 163 (1958/59) 278 ff. und 354 ff.; Tagebuch 7.—20. April 1933. Ludwig Kaas †. *Hrsg. von R. Morsey,* in dieser Zschr. 166 (1960) 422 ff.; Briefe zum Reichskonkordat. Ludwig Kaas — Franz von Papen. *Hrsg. von R. Morsey,* in dieser Zschr. 167 (1960/61) 11 ff.; vgl. dazu und zu den nachstehend genannten Veröffentlichungen: *R. Leiber,* Reichskonkordat und Ende der Zentrumspartei, in dieser Zschr. 167 (1960/61) 213 ff.

[7] *R. Morsey,* Die Deutsche Zentrumspartei; *K. Schwend,* Die Bayerische Volkspartei, in: *Das Ende der Parteien 1933. Hrsg. von E. Matthias und R. Morsey, Düsseldorf 1960, 278 ff. und 455 ff.* Vgl. dazu die eingehende Besprechung von *K. Buchheim,* Warum das Zentrum unterging, in: *Hochland 53 (1960/61) 14 ff.*

[8] Deutscher Text in: *Deutsche Tagespost Nr. 32 vom 16. März 1960.* Vgl. dazu die materialreiche Erwiderung: *K. A. Altmeyer,* Der Episkopat und die katholische Presse im Dritten Reich, in: *Herder-Korrespondenz 14 (1959/60) 374 ff. Ders.,* Katholische Zeitschriften und NS-Regime, in: *Rheinischer Merkur Nr. 10 vom 3. März 1961.*

Wer angesichts der hier nur skizzierten Forschungslage die Auffassung vertritt, es sei nicht nur möglich, sondern dringlich, „die Frage nach dem Verhalten des deutschen Katholizismus im Jahre 1933 offen zu stellen", „nachdem eine fachkundliche historische Untersuchung das reiche Material erhellt hat"[9], kann den Einwand nicht entkräften, daß er eilends Wertungen zustrebt, die nur auf der Grundlage umsichtiger Einzeluntersuchungen gegeben werden können. Seine erkennbare Ungeduld schadet der zeitgeschichtlichen Forschung, weil sie die verbreiteten (— und teilweise auch berechtigten —) Zweifel in deren Vermögen vergrößert, „zu zeigen, wie es eigentlich gewesen" ist. Die Zeitgeschichte wird mißbraucht, wenn ihre unvollständigen Ergebnisse, denen darüber hinaus die durch das Fehlen geschichtlicher Distanz und durch die in der Regel nur partielle Erfassung des vorhandenen Materials gegebenen Unsicherheiten und Unzulänglichkeiten anhaften, als Ausgangspunkte oder Argumente von Auffassungen benutzt werden, die außerhalb der Zielsetzung der Geschichtswissenschaft liegen, — wenn gegenwartsgeschichtliche Darstellungen „Aufhänger" theologischer, philosophischer oder staatlicher Spekulationen abgeben müssen. So weit verbreitet die Bezugnahme auf vermeintliche historische Analogien ist, sie dient in den meisten Fällen weder der um ihr Selbstverständnis bemühten Gegenwart noch der Verdeutlichung der geschichtlichen Tatbestände. Deren vollständige Erschließung wird nicht nur erschwert, sondern verhindert, wenn die ihm vorausgegangenen Geschehnisse nicht oder nur ungenügend gewürdigt werden. Die religiös-politischen Ereignisse und Entwicklungen des 16. Jahrhunderts sind ohne Kenntnis ihrer Brunnenstube, des ausgehenden Spätmittelalters, nicht verständlich. Wer den französischen Verhältnissen des 18. Jahrhunderts keine Beachtung schenkt, steht der Eruption der Französischen Revolution fassungslos gegenüber; denn ihm ist verborgen, daß, wie *Jacob Burckhardt* in seinen „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" vermerkt, „in den Gebildeten eine Utopie und in den Massen ein aufgespeicherter Schatz von Haß und Rache lebendig war"[10]. Nicht zur Rechtfertigung oder zur Verteidigung Handelnder und Beteiligter, sondern zur Erklärung des jeweiligen Zeitabschnitts ist es erforderlich, dessen Ausgangsposition gebührend zu berücksichtigen.

Für Änderungen der bisherigen Entwicklungsrichtung, für Einbrüche, die als Katastrophen verstanden werden und sich als solche auch erweisen, und für gewaltsame Verwandlungen der politischen oder wirtschaftlichen Gegebenheiten gilt, was *Friedrich Dahlmann* in seiner unter dem Eindruck der

[9] So *E.-W. Böckenförde* in seinem als „Eine kritische Betrachtung" bezeichneten Aufsatz Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933, in: *Hochland 53 (1960/61) 215 ff.* Zur Vermeidung irriger Auffassungen erscheint die Feststellung notwendig, daß unsere Darstellung weder eine Auseinandersetzung mit der zeitgeschichtlichen Nachlese noch eine Beschäftigung mit den daran geknüpften theologischen Spekulationen des genannten Aufsatzes ist. Mit diesem setzt sich kritisch auseinander *J. Paulus,* Eine „Hochland"-Legende, in: *Rheinischer Merkur Nr. 11 vom 10. März 1961.*

[10] *J. Burckhardt,* Weltgeschichtliche Betrachtungen, *Darmstadt 1956 (J. Burckhardt, Gesammelte Werke Bd. IV), 123.*

Julirevolution von 1830 entstandenen „Politik" schrieb: „Auch die aufs beste ausgehende Revolution ist eine schwere Krise, die Gewissen verwirrend, die innere Sicherheit unterbrechend..."[11] Diese Folgen können auch durch Vorgänge, die als Revolutionen auftreten oder einen revolutionsähnlichen Verlauf nehmen, verursacht und auch vergrößert werden, vor allem wenn diese im Zeitpunkt ihres Entstehens keine weithin sichtbare Unterbrechung der Kontinuität und keine unbezweifelbare Verletzung der Legalität darstellen.

Die Situation des deutschen Katholizismus im Übergang zum Dritten Reich und in diesem selbst kann nicht *allein* unter dem Gesichtspunkt seiner Zurückhaltung, Ablehnung und seines Widerstandes bis zum Blutzeugnis betrachtet werden; sie kann aber auch nicht nach den von seinen Vertretern und Einrichtungen eingenommenen vielschichtigen und uneinheitlichen Haltungen und Bestrebungen in der von Verwirrung und Unsicherheit, Lähmung und Enttäuschung erfüllten Übergangsphase pseudorevolutionären Charakters beurteilt werden, zumal gerade die zeitlich sehr kurze Spanne des Verlassens des bisherigen und der Erkundung eines neuen Standorts in einer sich radikal verändernden Welt kein einheitliches Bild, sondern ein Kaleidoskop unterschiedlicher Ansichten, Auffassungen, Bemühungen und Befürchtungen zeigt. Wenn in der Retrospektive dieses durch Hervorhebung oder Um- und Unterbewertung vereinheitlicht — fast möchte man sagen: „gleichgeschaltet" — wird, wird die geschichtliche Wirklichkeit des Beginns der totalitären Herrschaft in Deutschland verzeichnet. Vor dieser Gefahr sind auch die Studien nicht geschützt, die ihre Ergebnisse durch einen umfangreichen wissenschaftlichen Apparat abstützen und dadurch dem Leser Respekt abnötigen.

Die derzeitige Forschungslage erlaubt nicht, über äußere und innere Situation, Haltung und Handeln des deutschen Katholizismus im Jahr 1933 endgültig zu urteilen; sie läßt es jedoch geboten erscheinen, sowohl grundsätzliche Erwägungen als auch unerläßliche Korrekturen an Detailfragen in der Absicht zur Diskussion zu stellen, damit zur Gewinnung eines der geschichtlichen Situation entsprechenden Bildes beizutragen.

I

Nicht nur den zeitgeschichtlichen Bemühungen über die Position des katholischen Deutschlands in der Phase der Errichtung der nationalsozialistischen Herrschaft, beinahe allen neueren Studien über die Agonie des Staates von Weimar ist der Umstand gemeinsam, daß sie nur die innerdeutsche Situation, und auch diese nur mit kleiner und unbeweglicher Optik betrachten. Diese Introvertiertheit fördert, indem sie die außerdeutschen Entwicklungen übergeht, die unterschwellige Vorstellung einer innerlich und

[11] Zitiert nach den von *O. Westphal* herausgegebenen „Klassikern der Politik", 178f.

äußerlich ausgewogenen Weltsituation; dies entspricht bekanntlich nicht der internationalen Lage. Das Absterben des Staates von Weimar, von *K. D. Bracher* als ein „Problem des Machtverfalls in der Demokratie“[12] bezeichnet, ist nicht aus sich heraus verständlich, weil es nicht der Anfang, sondern das Ende einer Entwicklung ist, die spätestens im Jahr 1918 ihren Anfang nahm und über Deutschland und Europa weit hinausgriff. Die Forschungen über das Ende der Weimarer Republik stehen solange auf tönernen Füßen, solange nicht deren Entstehung und Entfaltung eingehend untersucht sind. Die vorliegenden Gesamtdarstellungen und Monographien geben zwar ein *allgemeines* Bild von der deutschen Entwicklung zwischen 1918 und 1930, reichen jedoch nicht aus, um die innere und äußere Labilität der ersten deutschen Republik, eines ungewollten und von seinen Bürgern nicht angenommenen Staates, überzeugend bewußt zu machen. Die posthume Glorifizierung der vermeintlich goldenen „Zwanziger Jahre“ hat bereits die Ansichten über deren politische Verhältnisse infiziert, wie die dafür exemplarische Behandlung des Komplexes „Versailles“ zeigt.

Den 1929 herausgegebenen Doppelband „Zehn Jahre Versailles“, an dem sich u. a. *Kurt von Lersner, Theodor Niemeyer, Heinrich Schnee, Bernhard Dernburg, Wilhelm Sollmann, Theodor Heuss, Otto Hoetzsch, Georg Schreiber* mit Beiträgen beteiligten, eröffnete *Wilhelm Marx* mit einem Aufsatz über „Die Rechtsgrundlagen der Pariser Friedensverhandlungen und ihre Verletzung durch den Vertrag von Versailles“, an dessen Spitze er die Versicherung stellte: „Wenn das deutsche Volk auch heute noch, nachdem zehn Jahre seit der Unterzeichnung des Vertrages von Versailles verflossen sind, den durch ihn geschaffenen Frieden so unendlich drückend empfindet, so liegt der Grund hierfür nicht nur darin, daß dieser Vertrag über alles Erwarten und Verstehen hinaus unser Ehrgefühl verletzt und demütigt, uns politisch entrechtet, militärisch entmannt, wirtschaftlich ausbeutet und damit den Grundbegriffen der Völkermoral zuwiderhandelt, sondern namentlich auch darin, daß er den elementarsten Regeln des Völkerrechts über Beendigung von Kriegen und Wiederherstellung des Friedens ins Gesicht schlägt.“[13] Zwei Jahre später, am 5. August 1931, versicherte *Friedrich Meinecke* in einer Betrachtung über „Reichsverfassung und Weltverfassung“: „Wir sind seit dem Versailler Frieden — den ein Franzose, ein Mitglied der damals in Berlin sitzenden Reparationskommission, mir vor elf Jahren unter vier Augen als ‚verrückt‘ bezeichnete — kein vollsouveräner Staat mehr, und wir reiben uns an den uns angelegten Fesseln bei jeder lebenswichtigen Frage blutig. Frei zwar nach innen, aber unfrei nach außen, das ist eine contradictio in adjecto, die eine Zeitlang wohl, weil mancher Widerspruch

---

[12] *K. D. Bracher*, Die Auflösung der Weimarer Republik. *Eine Studie zum Problem des Machtverfalls in der Demokratie, 2. Aufl., Stuttgart 1957.*

[13] *W. Marx*, Die Rechtsgrundlagen der Pariser Friedensverhandlungen und ihre Verletzung durch den Vertrag von Versailles, in: *Zehn Jahre Versailles, hrsg. von H. Schnee und H. Draeger, 2 Bde., Berlin 1929, 1 ff.*

in der Geschichte sich temporär hinschleppen kann, eine Scheinexistenz führen kann, aber korrosiv zerstörend nach innen wie nach außen wirkt." Meinecke fügte an diese Feststellungen die Bemerkung an: „Die Hochflut des Nationalismus, unter der wir heute leiden und die das Wesen der Weimarer Verfassung bedroht, hat, zwar nicht als einzige, aber als eine Hauptursache den Versailler Frieden mit all seinen komplizierten, materiellen wie seelischen Auswirkungen."[14] In dem 1932 veröffentlichten Sammelband: „Krisis. Ein politisches Manifest" beschäftigte sich *Ludwig Kaas* mit der „Deutschen Außenpolitik"; seine sachlichen Ausführungen begann er mit der Erklärung: „Eine Erkenntnis beginnt unter der furchtbaren Wucht des Anschauungsunterrichts der letzten Monate an Tiefe zu gewinnen: Für eine organische und schöpferische Weiterentwicklung der europäischen und der Weltpolitik war Versailles ein verfehlter Start. Die Pariser Friedensdiktate haben eine neue europäische Landkarte geschaffen, aber kein neues und lebensfähiges Europa. Der Geist, mit dem die Väter der genannten Verträge an ihr Werk herantraten, war eine Frucht des Krieges, aber kein Vorläufer und Wegbereiter wahren Friedens."[15]

Dieser zeitgenössischen Auffassung über die Auswirkungen des Vertrags von Versailles steht die Erklärung gegenüber, die *Sir Hartley Shawcross* am 26. Juli 1946 vor dem Internationalen Militärgerichtshof in Nürnberg abgab. Der Hauptankläger Großbritanniens bezeichnete das Begehren nach einer Revision des Vertrags von Versailles als unzulässig und als „volkstümlichen Sammelpunkt unter dem Nazi-Banner", wies die von der Verteidigung gemachten Versuche, das angebliche Unrecht des Vertrags zu würdigen, zurück und betonte nach Darlegungen zur Begründung seiner Ansicht: „Der Streitruf ‚Versailles' war ein Mittel, um Menschen für verruchte und aggressive Zwecke zusammenzubringen."[16]

Die Deklarierung der Ablehnung und Bekämpfung des Vertrags von Versailles als nazistische Propagandaerfindung hat offensichtlich dazu beigetragen, daß dieser auch in zeitgeschichtlichen Untersuchungen entweder übergangen oder als quantité négligeable behandelt wird. War Versailles Fiktion oder Realität, eingebildete Belastung oder existentielle Behinderung des Staates von Weimar? Ist es eine billige Ausrede der Deutschen, die sich von 1918 an boshaft weigerten, ihre Situation anzunehmen und zu bewältigen? Wenn der Vertrag von Versailles als psychogen verursachter Alpdruck bezeichnet und behandelt wird, verschwinden aus dem geschichtlichen Bild der Weimarer Republik die tiefen Schatten, die, Totenfahnen gleich, vierzehn Jahre lang deren Gefährdung anzeigten. Die Zeitgenossen verstanden „Versailles" als Quelle des über Europa gekommenen Unheils. *Gustav Stol-*

---

[14] *F. Meinecke,* Politische Schriften und Reden. *Hrsg. und eingeleitet von G. Kotowski, Darmstadt 1958 (Friedrich Meinecke Werke Bd. II), 453ff.*

[15] Krisis. Ein politisches Manifest. *Hrsg. von O. Müller, Weimar o. J., 51ff.*

[16] *Der Prozeß gegen die Hauptkriegsverbrecher vor dem Internationalen Militärgerichtshof, Bd. XIX, 482ff.*

per sprach im Mai 1919 von der „Friedenskatastrophe" und erklärte: „Nur mit Entsetzen kann man ahnend begreifen, durch welche Schrecknisse Europa noch mag schreiten müssen, ehe der frevelhafte Übermut machthungriger Staatslenker gesühnt ist."[17] Die Päpste *Benedikt XV.* und *Pius XI.* wandten sich wiederholt mit ernsten Warnungen gegen die Pariser Vorortsverträge und betonten mit Nachdruck, daß diese nicht Frieden, sondern Ursache und Anfang neuer kriegerischer Auseinandersetzungen bedeuteten. *Benedikt XV.* erklärte im Geheimen Konsistorium vom 7. März 1921: „Wenn tatsächlich wahr ist, daß der Krieg mit der Mordwaffe beendet ist, so ist aber jedenfalls ein sicherer und dauerhafter Friede noch nicht gekommen, um die Welt zu trösten, und noch weniger ist in die Familien, in die Gesellschaftsklassen und unter die Völker jene Ruhe und jene Ordnung zurückgekehrt, die dem Geist der christlichen Brüderlichkeit und dem christlichen Gemeinschaftssinn entspricht."[18] Die Forderung nach Revision der 1919/20 unterzeichneten Friedensverträge wurde, lange bevor Hitlers Stimme über Münchens Bräusäle hinausdrang, erhoben; sie war in Deutschland nicht Sache einer Partei, sondern Anliegen des ganzen Volkes. Die Außenpolitik war von 1919 bis 1932 in erster Linie Revisionspolitik des Vertragswerks von Versailles[19]. Je größer der zeitliche Abstand von dessen Unterzeichnung wurde, desto verbreiteter wurde die Einsicht, daß nur eine tiefgreifende Revision in der Lage sei, die dadurch ausgelöste permanente Beunruhigung Europas zu beseitigen, deren Folgen allenthalben in Erscheinung traten. Wer die dadurch gegebene Entwicklungsbehinderung des Staates von Weimar bezweifelt, wer den das Leben des deutschen Volkes bedrängenden und bedrohenden Komplex als „Anti-Versailles-These"[20] abtut, nimmt am Bild des republikanischen Reiches eine nicht zulässige Retusche vor. *Hans Rothfels* stellte im Januar 1934 — ein Jahr nach Hitlers Machtergreifung — in den *Berliner Monatsheften* fest: „Das ist ja überhaupt wohl der schlimmste Zug in den Auswirkungen des Versailler und der anderen Pariser Vorortsverträge: indem der formelle Friede zwischen den Staaten errichtet wurde, entfesselte man den tatsächlichen Kampf zwischen den Völkern. Er vollzieht sich ganz wesentlich zu Lasten des Deutschtums, das, wenn man den Osten als Ganzes nimmt, zu sieben Millionen unter fremder Hoheit lebt. Nirgends klaffen Staatsfriede und Völkerfriede so auseinander wie in dem weiten Gebiet, das die Baumeister von 1919 nach dem Grundriß des Selbstbestimmungsrechtes aufzubauen sich vermaßen. In diesen Tatbeständen liegt das schärfste Verdikt über den unschöpferischen, negativen Geist von Versail-

[17] *T. Stolper*, Ein Leben in Brennpunkten unserer Zeit. Gustav Stolper 1888—1947, *Tübingen 1960, 136.*

[18] Vgl. meinen Aufsatz: Friedensbemühungen des Hl. Stuhles 1938/39, in dieser Zeitschrift 164 (1959) 321ff.

[19] *L. Zimmermann*, Deutsche Außenpolitik in der Ära der Weimarer Republik, *Göttingen 1958.*

[20] Vgl. *K. D. Bracher, W. Sauer* u. *G. Schulz*, Die nationalsozialistische Machtergreifung. *Studien zur Errichtung des totalitären Herrschaftssystems in Deutschland 1933/34, Köln 1960, 221 Anm. 2.*

les, liegt zugleich aber auch der stärkste Appell an die geschichtlichen Kräfte, die den Osten ehedem gestaltet haben und an die Verantwortung eines Volkes, das so tief in seinen Lebensprozeß einbezogen ist wie das deutsche."[21]

Rothfels kann mit diesen und anderen Ausführungen[22] als weiterer Zeuge dafür benannt werden, daß die Verwerfung des Vertrags von Versailles keine Erfindung der nationalsozialistischen Propaganda ist. Die Zahl derer, die aus Sorge um die Zukunft Europas eine Revision der fraglichen Friedensordnung der Jahre 1919/20 begehrten, ist groß. Zu ihnen gehört *Guglielmo Ferrero,* der in seiner Studie „Reconstruction — Talleyrand à Vienne 1814—1815" scharfe Kritik am Pariser Friedenskongreß übt und die Ansicht vertritt: „Der Krieg, der am 1. September 1939 begann, entstand nicht aus einem Konflikt politischer Interessen unter den Mächten wie der Krieg im Jahre 1914; er wurde, wie alle Kriege der Revolution, aus der großen geistigen, moralischen und politischen Unordnung geboren, die nach 1919 in ganz Europa durch den Zusammenbruch des monarchischen Systems, durch den allgemeinen Kult der Revolution und den wahnwitzigen Umsturz aller Regeln verursacht wurde. Was findet sich auf dem Grunde dieser Unordnung? Ein furchtbares Rasseln von Eisenketten, geschmiedet und geschüttelt von der Furcht. Die große Furcht, Ausdruck und Zielpunkt der allgemeinen Unordnung, hat sich neuerdings der Welt bemächtigt; die gleiche Furcht, unter der Europa von 1789 bis 1814 beinahe zugrundegegangen wäre."[23] Ferreros Vorstellungen fanden vor allem in den Vereinigten Staaten von Amerika Verbreitung und Beachtung. *Friedrich Wilhelm Foerster* berichtet in seiner „Erlebten Weltgeschichte", *John Foster Dulles,* von 1953 bis 1959 Secretary of State, habe auf einem im November 1941 in Delaware (Ohio) veranstalteten protestantischen Friedenskongreß die These Ferreros verteidigt und dem Vertrag von Versailles die Schuld für den neuen Weltkrieg gegeben[24].

Während, wie bereits ausgeführt, der Hauptankläger Großbritanniens vor dem Internationalen Militärgerichtshof in Nürnberg das Revisionsbegehren gegenüber dem Vertrag von Versailles verwarf und damit dessen Rehabilitation, die ihre stärksten Argumente aus dem Vergleich zwischen den politisch-territorialen Verhältnissen von 1919/20 und denen von 1945/48 nimmt, einleitete, begann *Winston S. Churchill* sein großes Memoirenwerk „Der Zweite Weltkrieg", dessen erster Band 1948 erschien, mit einer beredten Klage über die in Paris vertane Friedenschance. Er bezeichnete „Versailles" als die erste große Tragödie der Nachkriegsentscheidungen — die zweite ist

---

[21] *H. Rothfels,* Der Vertrag von Versailles und der deutsche Osten, in: *Berliner Monatshefte 12 (1934) 3ff.* Vgl. dazu auch: *H. Rothfels,* Bismarck, der Osten und das Reich, *Darmstadt 1960.*

[22] *H. Rothfels,* Selbstbestimmungsrecht und Saarabstimmung, in: *Berliner Monatshefte 13 (1935) 32ff.*

[23] Deutsche Ausgabe: *G. Ferrero,* Wiederaufbau. Talleyrand in Wien (1814 bis 1815), *München 1950, 373.*

[24] *F. W. Foerster,* Erlebte Weltgeschichte 1869—1953, *Nürnberg 1953, 649f.*

für ihn „der vollständige Abbruch des Österreichisch-Ungarischen Reiches durch die Verträge von St. Germain und Trianon" — und erklärte: „Die wirtschaftlichen Bestimmungen des Vertrages waren so bösartig und töricht, daß sie offensichtlich jede Wirkung verloren. Deutschland wurde dazu verurteilt, unsinnig hohe Reparationen zu leisten. Diese Diktate drückten sowohl die Wut der Sieger aus wie den Irrtum ihrer Völker, die nicht begriffen, daß keine besiegte Nation oder eine besiegte Gemeinschaft die Kosten des modernen Krieges ersetzen kann."[25] *Churchill* brachte zum Ausdruck, daß Verlauf und Ausgang des Zweiten Weltkriegs *sein* Urteil über den Vertrag von Versailles nicht gemildert, sondern verschärft haben. Den Wandel in der Erfahrung der älteren Generation, der Zeitgenossen von 1919, versuchte *Ludwig Dehio* in seinem Aufsatz „Versailles nach 35 Jahren" durch ein eindrucksvolles Bild der Gegenwart nahezubringen: „Dem Italienreisenden, den die Gotthardbahn dem Paß entgegenführt, prägt sich die Kirche von Wassen ein: sie erscheint ihm ein erstes Mal in Nahsicht in der Enge des Reußtales, ein zweites Mal nach Verlassen eines Kehrtunnels tief unten — eingebettet in den sich dehnenden Überblick über das Gebirge. So ähnlich geht es heute in Deutschland den Älteren mit dem Vertrag von Versailles. Vor einem guten Menschenalter stand er zum ersten Male plötzlich vor ihnen in schreckhafter Nahsicht — nach Überwindung der dunklen Kehre des Dritten Reiches sehen wir nun ein zweites Mal auf ihn herab aus der Höhe furchtbarer Erfahrung, und nunmehr präsentiert er sich eingebettet in eine historische Hochgebirgslandschaft, die wir in der Enge der Jugendjahre nicht zu überblicken vermochten." Der veränderte Standort hielt *Dehio* nicht vor der Meinung zurück, daß die den Intentionen der Friedensmacher von 1919/20 widersprechende Ausführung alle Mängel der von ihnen gefertigten Verträge verzerrend hervorgetrieben hat[26]. Schärfer formulierte *Alexander Rüstow* im dritten, 1957 erschienenen Band der „Ortsbestimmung der Gegenwart" seine Meinung dazu: „Über die völlige Verfehltheit des Versailler Friedensvertrages sind heute wohl alle Urteilsfähigen aller Länder einig und ebenso darüber, daß sie in verhängnisvoller Weise an der Entwicklung beteiligt war, die zum Zweiten Weltkrieg geführt hat."[27]

Ist es angesichts dieser eindeutigen Auffassungen zulässig, „Versailles", das Trauma einer Epoche und eines Kontinents, lästig zur Seite zu schieben? Dürfen zeitgeschichtliche Bemühungen Gewichte abnehmen oder verringern, die das politische Bewußtsein der vorherigen Generation niedergezogen haben? Auch der Hinweis auf die exemplarische Bedeutung der Friedensschlüsse von Brest-Litowsk (3. März 1918) und Bukarest (7. Mai

---

[25] Deutsche Ausgabe: *W. S. Churchill,* Der Zweite Weltkrieg. *1. Bd.: Der Sturm zieht auf, Hamburg o. J., 22.*

[26] *L. Dehio,* Deutschland und die Weltpolitik im 20. Jahrhundert *(Fischer-Bücherei 352), 97 ff.*

[27] *A. Rüstow,* Ortsbestimmung der Gegenwart, *3. Bd.: Herrschaft oder Freiheit? Erlenbach-Zürich 1957, 432.*

1918) kann nicht widerlegen, daß der Vertrag von Versailles das Schicksal des Staates von Weimar und des Erdkreises wurde; seine Belastung bestand nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv.

II

Die stete Erinnerung an die tiefe Spur, die „Versailles" durch die Jahre 1919—1932 zog, ist erforderlich, um die ebenfalls gern übersehene Tatsache zu erklären, daß der Staat von Weimar von seinen Bürgern nicht angenommen wurde, — eine Haltung, die *Carl von Ossietzky* mit dem zwar schmerzlichen, jedoch zutreffenden Begriff von der „Treue auf Zeit" bedacht hat. Die Frage nach den Gründen für die Illoyalität eines Volkes gegenüber seinem Staatswesen ist bereits beantwortet; *Churchill* hat in seinem Memoirenwerk ausgeführt: „Die Weimarer Republik wurde mit all ihren liberalen Dekorationsstücken und Segenssprüchen als etwas durch den Feind Aufgezwungenes empfunden. Sie konnte weder die Treue noch die politische Phantasie des deutschen Volkes an sich fesseln. Eine Weile versuchte es sich wie in Verzweiflung an den betagten Marschall Hindenburg zu klammern. Dann kamen gewaltige Kräfte ins Treiben; der leere Raum lag offen, und in diese Leere trat nach einer Pause ein Wahnsinniger von dämonischer Wildheit, das Gefäß und der Ausdruck der wildesten Haßgefühle, die jemals die menschliche Brust zerfressen haben — der Gefreite Hitler."[28] Deutlicher kann der Umstand nicht charakterisiert werden, daß das republikanische Reich seinen Bürgern unsympathisch war, und zwar allen; den einen war zu viel, den andern zu wenig verändert worden. Erst die Stabilisierung der wirtschaftlichen Verhältnisse seit 1924 brachte, wie *Arthur Rosenberg* bemerkt, „einen gewissen Aufschwung des republikanischen Gedankens"[29], der jedoch unter dem Eindruck der Weltwirtschaftskrise zusammensank. Das taedium rei publicae entsprang nicht nur der politischen Lustlosigkeit, der weit verbreiteten, teilweise berechtigten Trotzhaltung und der Flucht vor der Wirklichkeit, — in ihm schlug sich auch die allgemeine Unsicherheit nieder, das das hervorragendste Kennzeichen der bewegten fünfzehn Jahre war. Fünfundzwanzig Jahre nach dem Untergang des Staates von Weimar erklärte *Ernst Niekisch:* „Die Atmosphäre zwischen 1918 und 1933 war explosiv; ich erfaßte sie so und zweifelte nicht daran, daß die Explosion nicht zu vermeiden sei."[30]

Wo war in dieser von Eruption bedrohten politischen Landschaft der Standort des deutschen Katholizismus? Die Antwort auf diese Frage ist nicht leicht; es fehlen selbst allgemein orientierende Darstellungen über

---

[28] *Churchill* a.a.O. 22.

[29] *A. Rosenberg,* Entstehung und Geschichte der Weimarer Republik. *Hrsg. von K. Kersten, Frankfurt 1955, 393.*

[30] *J. Rühle,* Literatur und Revolution. Die Schriftsteller und der Kommunismus, *Köln 1960, 197.*

dessen Entwicklung. *Karl Bachems* neunbändige Zentrumsgeschichte, in vielem überholt, als Zusammenfassung und Materialsammlung weiterhin unentbehrlich, bringt für die politische Situation nur wenige unvollständige, der Problematik ausweichende Beiträge[31]. Eine wissenschaftliche Ansprüche befriedigende Gesamtdarstellung steht aus; sie kann wohl auch erst gegeben werden, wenn zahlreiche Einzelerscheinungen untersucht wurden. Diese müssen nicht im Herbst 1918, sondern, wie die jetzt edierten materialreichen Protokolle des Interfraktionellen Ausschusses[32] deutlich machen, im Jahr 1917 einsetzen; sie können sich nicht auf die Vertiefung der Zentrumsgeschichte beschränken. Die Wandlungen der politischen und sozialen Vorstellungen, die Umschichtungen der Stände und Organisationen, die Impulse der Jugendbewegung und der liturgischen Erneuerung, die Bemühungen um einen Standort außerhalb des Gettos, die Rückwirkungen der wechselnden politischen Verbindungen, — diese Ereignisse und Entwicklungen bedürfen der Sammlung, Sichtung und Beschreibung; erst danach wird der katholische Bereich vornehmlich den Nachwachsenden überschaubar.

Die politisch-staatsrechtlichen Veränderungen vom 9. November 1918 trafen den deutschen Katholizismus so gut wie unvorbereitet. Die Empfindung der älteren Zentrumsgeneration drückte *Georg Graf von Hertling* aus, als er von Ruhpolding aus, wohin er nach seiner Entlassung als Reichskanzler am 3. Oktober 1918 übergesiedelt war, an den ihm in langer Freundschaft verbundenen ehemaligen Chefredakteur der *Kölnischen Volkszeitung, Hermann Cardauns,* am 15. November schrieb: „»Herr, rette uns, wir gehen unter!«, so hieß es kürzlich im Sonntagsevangelium. Etwas anderes können wir zur Zeit nicht sagen, und nur hoffen, daß Er, der es allein vermag, dem Sturm gebieten werde."[33] Nicht nur für das Zentrum, für den ganzen deutschen Katholizismus gilt die von *Carl Muth* in seinen unter dem Titel „Res publica" 1926 veröffentlichten „Gedanken zur politischen Krise der Gegenwart" getroffene Feststellung. Er hatte zwar eine demokratische Tradition, aber keinerlei Neigungen zur Republik; sich mit dieser vertraut zu machen fiel nicht leicht[34]. Angesichts der bereits eingetretenen Gefährdung richtete *Heinrich Brüning* in seiner am 3. März 1933 im Berliner Sportpalast gehaltenen Wahlrede die allgemeine Aufmerksamkeit auf die Verantwortung, die sich im Herbst 1918 dem Zentrum stellte. Er sagte, nicht das System der letzten vierzehn Jahre, sondern das System der Außenpolitik der letzten zwei Jahrzehnte vor dem Krieg gehöre auf die Anklagebank, und fügte hin-

---

[31] *K. Bachem,* Vorgeschichte, Geschichte und Politik der Deutschen Zentrumspartei, *9 Bde., Köln 1927 ff.*

[32] Der Interfraktionelle Ausschuß 1917/18. *Bearbeitet von E. Matthias unter Mitwirkung von R. Morsey, 2 Teilbde., Düsseldorf 1959.*

[33] Die Briefe Hertlings an Cardauns von 1873 bis 1918 sind im Privatbesitz; Abschriften bzw. Ablichtungen liegen dem Verfasser zur Vorbereitung einer Edition vor.

[34] *C. Muth,* Res publica 1926. *Gedanken zur politischen Krise der Gegenwart,* in: *Hochland 24, 1 (1926/27), 1 ff.*

zu, auf dem Trümmerhaufen *dieses* Systems habe das Zentrum neu gebaut und die Hand von links ergriffen, weil rechts keine starke Hand dagewesen sei. Und nur so sei die Behauptung von der Schuld des Systems möglich gewesen, weil nicht die Vertreter des alten Vorkriegssystems in den Wald von Compiègne gegangen seien, sondern *Erzberger*[35].

Am Ablauf der Revolution unbeteiligt, trat das Zentrum „auf den Boden der gegebenen Tatsachen", — wie es in dem vom Reichsausschuß der Deutschen Zentrumspartei am 30. Dezember 1918 verabschiedeten Aufruf heißt. Diese Entscheidung fand keineswegs ungeteilten Beifall; die Billigung — oder muß man im Hinblick auf noch zu erörternde Vorgänge im Frühjahr 1933 sagen: Anerkennung? — der Revolution wurde als Verrat an den Grundsätzen bezeichnet, was *Karl Bachem* zu der Beteuerung veranlaßte: „War das wirklich ein ‚Paktieren mit der Revolution', ein ‚Hinabgleiten auf der schiefen Ebene, welche in den Abgrund des Sozialismus führt', eine ‚Verleugnung derjenigen Prinzipien, auf welchen das Zentrum bis dahin gestanstanden hatte'? Nichts von alledem. Es war das nichts als das allgemeine Gefühl in den führenden, verantwortungtragenden Schichten des katholischen Volkes, daß das Zentrum nicht beiseite stehen könne und dürfe, wenn Staat und staatliche Ordnung für das deutsche Volk gerettet werden sollten. Man wird fragen dürfen, was denn aus Deutschland geworden wäre, wenn das Zentrum sich der Mitarbeit an dem notwendig gewordenen Neubau entzogen hätte, wenn es, wie die ‚rechts' gerichteten Kreise, sich darauf beschränkt hätte, in der reinen Negative gegenüber den neuen Ideen und Bestrebungen zu verharren und auf einen Umschlag zu warten, der nie mehr kommen konnte? Es ist festzustellen, daß das Zentrum auf der ganzen Linie, im Reich wie in allen Einzelstaaten, eine solche Abstinenzpolitik abgelehnt hat und mit erstaunlicher Elastizität die unabweisbare Folgerung gezogen hat aus demjenigen, was ohne es sich begeben hatte. Ist es geschehen aus charakterloser Herrschsucht, aus dem Streben, mitzusitzen an der Tafel, welche für Männer der Revolution gedeckt wurde? Keineswegs! Zwei Gründe ganz anderer Art bestimmten sein Verhalten. Der eine war das Bewußtsein, daß unter allen Umständen die staatliche Ordnung, oder eine staatliche Ordnung erhalten werden müsse, wenn nicht Anarchie und Bürgerkrieg das deutsche Volk zerfleischen, das Deutsche Reich auseinanderreißen sollten. Der andere war die Überzeugung, daß ein neuer Kampf gegen die religiösen Ideale des katholischen Volkes, gegen das Recht und den Bestand seiner Kirche nur abgewendet werden konnte, wenn das Zentrum mit ‚dabei war', wenn es seinen Platz am Steuerruder des Staatsschiffes sich nicht entwinden ließ und nach Kräften an diesem Steuerruder mitwirkte."[36] *Bachems* Erklärungen können als Erläuterungen der politischen Taktik des Zentrums angesehen werden, als Interpretierungen der Bereitschaft, sich aus über-

[35] Bericht der *Berliner Volkszeitung vom 4. März 1933.*
[36] *Bachem* a.a.O. VIII, 257f.

geordneten Interessen auch mit Vorgängen, Situationen und Systemen einzulassen, deren Antriebe, Haltungen und Zielsetzungen abgelehnt werden, — „zur", wie ein häufig benutztes Argument lautet, „Vermeidung von Schlimmerem". Das „Treten auf den Boden der gegebenen Tatsachen", zur Verhinderung der Radikalisierung Deutschlands unerläßlich, ist dem Zentrum lange verübelt worden; die Risse, die der legendäre Zentrumsturm seit 1918 zeigt, sind auch auf diese Erschütterung zurückzuführen.

Die Bischöfe der Kölner Kirchenprovinz warnten in der Kundgebung vom 8. Januar 1919 nachdrücklich vor dem katholikenfeindlichen Sozialismus und vor dem aus ihm hervorgegangenen Kommunismus[37]. Auf der Linie dieser Ansichten bewegte sich *Adolf Gröber,* als er namens der Zentrumsfraktion am 13. Februar 1919 vor der Nationalversammlung die Forderung erhob: „Meine politischen Freunde und ich stellen uns nach allem, was geschehen ist, auf den Boden der gegebenen, vollendeten Tatsachen und ziehen aus ihnen die Konsequenz. Wir tun das, weil wir in der demokratischen Republik die einzige Möglichkeit erblicken, aus dem Chaos der Revolution herauszukommen... Wir müssen heraus aus dieser Unordnung. Wir müssen wieder zu geordneten rechtmäßigen Zuständen gelangen, und wir müssen verhüten, daß sich eine Entwicklung entfaltet, die zur sozialistischen Republik führen müßte."[38] Die deutschen Bischöfe legten in einem Schreiben an die Reichsregierung feierliche Verwahrung ein gegen Art. 10 Abs. 1, Art. 137, Art. 138 und Art. 143—149 und alle den Rechten der Kirche abträglichen Bestimmungen der Reichsverfassung, die zum Teil mit den Stimmen des Zentrums angenommen worden waren[39]. Die Formulierung des Art. 1 der Reichsverfassung: „Die Staatsgewalt geht vom Volke aus" löste eine lang anhaltende und heftige Diskussion aus, die tieflotende Bemühungen um die Einstellung zum Staat, zur Macht, Politik und Gesellschaft umschloß und die man in Analogie zum Literatur-, Zentrums- und Gewerkschaftsstreit als „Verfassungsstreit" zu bezeichnen versucht ist. *Franz Xaver Kiefl* vertrat noch 1928 die Ansicht, daß die Auseinandersetzung über Art. 1 der Weimarer Verfassung keine akademische Zänkerei, sondern die Grundfrage der christlichen Weltanschauung betraf[40]. Der schroffe Gegensatz in der Einstellung zum republikanischen Reich kam in der Meinungsverschiedenheit zwischen dem Präsidenten der 62. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands in München (27.—30. August 1922), Oberbürgermeister *Adenauer,* und dem Ortsbischof, *Michael Kardinal Faulhaber,* zum Ausdruck[41]. Der Gegensatz war nicht stammesmäßig bedingt, wenn auch

---

[37] Vgl. die Erwähnung bei *Corsten* a.a.O. 1.

[38] Zitiert nach: *Bachem* a.a.O. VIII, 259.

[39] Wortlaut des Schreibens bei: *H. A. Krose,* Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland, *9. Bd., Freiburg/Br. 1920, 107 ff.*

[40] *F. X. Kiefl,* Die Staatsphilosophie der katholischen Kirche und die Frage der Legitimität in der Erbmonarchie, *Regensburg 1928.* Vgl. dazu *Bachem* a.a.O. VIII, 311 ff., wo auch die wichtigste Literatur aufgeführt wird.

[41] Vgl. dazu: *Die Reden, gehalten in den öffentlichen und geschlossenen Versammlungen der 62. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands zu München vom 27. bis*

das bayerische Problem eine zusätzliche Belastung darstellte. In seinem „Offenen Brief" an *Joseph Wirth* führte *Joseph Joos* zwei Jahre danach bittere Klage über den „unvorbereiteten geistig-politischen Zustand und den Mangel an Gesinnungsdemokratie"[42] vornehmlich im katholischen Volksteil. *Arthur Rosenberg* verficht in seiner „Geschichte der Weimarer Republik" die These, 1923 sei in der Zentrumspartei die von *Erzberger* 1917 eingeleitete „demokratische Periode des deutschen Katholizismus" zu Ende gegangen, und bietet dafür folgende Erklärung: „Die vergeblichen Kämpfe der Jahre 1920 bis 1922 haben den demokratischen Flügel des Zentrums genau so verbraucht, wie die Sozialdemokratie in den Jahren 1919/20 abgenutzt worden war. Die katholischen Bauern West- und Süddeutschlands verloren das Interesse an der demokratischen Republik und waren bereit, zusammen mit ihren evangelischen Berufsgenossen, an einer Umgestaltung Deutschlands im konservativen und autoritativen Sinn mitzuwirken."[43]

Rosenbergs Meinung über die Abnutzung des demokratischen Gedankens in Deutschland bestätigt die bereits erwähnte innere Labilität der Republik und erklärt die geradezu verzweifelten Bemühungen um ein neues Leitbild vom Staat; diese wendeten sich im Bereich des deutschen Katholizismus der Vergegenwärtigung des Volkes, einer Erfahrung des Ersten Weltkriegs, und der Neubelebung der niemals ganz untergegangenen Reichsidee zu. Das Wort „Volk" überschwemmte die politische Sprache; den Anfang machte die Präambel der Reichsverfassung: „Das deutsche Volk, einig in seinen Stämmen..." *Joseph Joos* schrieb in dem 1929 erschienenen Sammelband „Nationale Arbeit": „Nationalpolitisch ist uns heute wie gestern die Aufgabe geworden, Volk zu werden, Volk, das wurzelt in der Heimat, in Sprache und Sitte, Volk in Stadt und Land und inmitten der wirtschaftlichen Wandlungen und Umschichtungen. Das ist schwieriger als zu den geruhsamen Zeiten der Großväter und noch härter nach den Enttäuschungen und Verbitterungen der letzten fünfzehn Jahre."[44] Nicht nur in der katholischen Jugendbewegung, die sich wie die Romantiker des 19. Jahrhunderts an Volk und Nation berauschte, begann der Reichsgedanke, die sakrale Reichsidee, zu kreisen. *Philipp Funk* gab in seinem klugen Aufsatz „Der heutige Ruf nach Geschichtsrevision und das Bild Friedrichs des Großen" zu bedenken, daß hinter einer gewissen großdeutschen Geschichtsrevision im Sinn einer Restauration mittelalterlicher Ideale neben antidemokratischen und antikonstitutionellen Tendenzen legitimistische Wünsche und konfessionelle Eng-

---

30. August 1922, Würzburg 1923. Zur Beurteilung der Haltung Faulhabers vgl.: *H. Lang,* Faulhaber, Michael von, Lebensläufe aus Franken. *Hrsg. von S. v. Pölnitz, Bd. 6, Würzburg 1960, 185 ff. K. Forster,* Vom Wirken Michael Kardinal Faulhabers in München, in: *Der Mönch im Wappen. Aus Geschichte und Gegenwart des katholischen München, München 1960, 495 ff.*

[42] Der Wortlaut des „Offenen Briefes" bei: *J. Wirth,* Unsere politische Linie im deutschen Volksstaat, *Berlin 1924.*

[43] *Rosenberg* a.a.O. 393.

[44] *J. Joos,* Nationale Entwicklung und soziale Gemeinschaft, in: *Nationale Arbeit, hrsg. von K. A. Schulte, Berlin o. J., 485 ff.*

stirnigkeit lauern[45]. Bei der Beschäftigung mit diesen stark rückwärts gewandten Vorstellungen glitt der Blick über die Gegenwart hinweg; der dadurch geförderten Entfremdung zu begegnen waren gerade katholische Organisationen, Einrichtungen und Personen bemüht. Sie bedienten sich Formulierungen, die *nach* den zwölf Jahren des Unheils Verwunderung und Empörung auslösen müssen. Daß diese nicht berechtigt sind, beweist der Text einer Forderung, die *Heinrich Krone* 1929 in seinem Aufsatz „Jugend und Staat" erhob: „Der Kampf zwischen Monarchie und Republik, wie er unter den Parteien noch immer geführt wird, trifft nicht das Wesentliche und ist im Denken der lebendigen politischen Jugend überholt. Es geht um das dritte Reich, das nicht auf einer neuen Staatsform beruht, wohl aber in der Durchformung unseres heutigen demokratisch-parlamentarischen Systems mit dem Ziel einer starken und führenden Regierung, der Heraushebung eines von Zahl und Parteilaune unabhängigen politischen Führertums in den Parteien und einer mit der Konzentration von Führung durchaus vereinbaren Dezentralisation von Verantwortung auf die natürlichen Gliederungen unseres Volkes. Vieles, was vorher von der kritischen Einstellung zu den Parteien gesagt wurde, gilt auch hier. Es geht um die Rettung des politischen Gedankens, um die Durchsetzung des staatlichen Willens unseres Volkes. Die Parteien sind nicht Selbstzweck, ebensowenig die Wirtschaft. Beide haben nur die Aufgabe des Dienens. Über ihnen steht das deutsche Volk und sein Staat. Ihnen müssen Parteien und Wirtschaft zugeordnet sein." Da steht er also, — der ominöse Begriff „Drittes Reich". Ist seine Verwendung eine propagandistische Vorleistung? Die Vermutung liegt nahe, ist jedoch abwegig. Der Verfasser des Aufsatzes spricht vom Staat von Weimar, von der deutschen Republik, die er den realen Ansatzpunkt staatlichen Denkens und Schaffens nennt und verweist auf die deutsche Demokratie der Zukunft, von der er sagt, sie ruhe auf den großen Kräfteströmungen, die unser Volk durchziehen[46]. Das Wegstreben von den politischen Verhältnissen, nicht von den verfassungsrechtlichen Normalien, zielte auf eine renovatio rei publicae, auf Aussöhnung und Integrierung des Staatsvolkes mit Staatsform und Staatsordnung, auf Annahme des „Staates wider Willen", auf Entwicklung und Entfaltung eines republikanischen Staatsbewußtseins. Darum bemühten sich nicht wenige, vor allem die Vertreter der Christlichen Gewerkschaften und auch der großen katholischen Verbände; letztere bekannten sich wenige Tage vor dem 5. März 1933 unmißverständlich zur schwarzrotgoldenen Republik.

Der deutsche Katholizismus war in diesen bewegten Jahren nicht nur mit seiner labilen Umwelt, er war auch mit sich selbst beschäftigt. Das Jahr 1918 beendete seine Emanzipation: „War nun die Kirche auch gewiß nicht gegen

---

[45] *Ph. Funk*, Der heutige Ruf nach Geschichtsrevision und das Bild Friedrichs des Großen, in: *Hochland 27, 1 (1929) 40—52.*

[46] *H. Krone*, Jugend und Staat, in: *Deutsche Einheit — Deutsche Freiheit, Berlin 1929, 172 ff.*

äußere Gefahren sichergestellt, so war doch jetzt ihr Schicksal in die freien, letzter Fessel entledigten Hände ihrer Gläubigen gelegt. Nun war der letzte Anlaß zu einer Abschließung der deutschen Katholiken vom kulturellen Leben der Nation gefallen."[47] *Peter Wust* hat in seiner Betrachtung 1924 über die Rückkehr aus dem Exil[48] die Problematik vorgeführt, der die deutschen Katholiken gegenüberstanden. Die Mauern des Gettos waren niedergelegt, — es fiel den deutschen Katholiken jedoch schwer, über diese hinweg ins Freie zu treten. Darin erklärte sich teilweise das nicht bestreitbare Unvermögen des Katholizismus, prägend und formend auf das öffentliche Leben einzuwirken. Die von Max Scheler 1915 getroffene Feststellung — „Alles, was in Weltanschauungs- und Lebensgesinnungsbildung sowohl im Inlande wie im Auslande für repräsentativ für das moderne Deutschland galt und gilt ... ist leider von der Rolle, die der Katholizismus im deutschen geistig-kulturellen Leben spielt, kaum berührt worden" — gilt über das Jahr 1918 hinaus. Der „fast unermeßliche Abstand zwischen dem allmählich gewonnenen politischen Gewicht des Katholizismus und dieser Rolle" ist nicht kleiner, sondern größer geworden[49]. Die 1927 von *Friedrich Fuchs* geäußerte Ansicht, der politische und kulturelle Katholizismus hätte sich miteinander ausgesöhnt und nach den Wechselfällen eines Jahrhunderts ihre Harmonie gefunden, übersieht die Gegensätze und Meinungsverschiedenheiten, die sich seit 1919 im Bereich des katholischen Deutschlands bildeten und auch die seiner Entfaltung gesetzten Grenzen. Nicht wenige kritische Äußerungen zur Haltung des deutschen Katholizismus und vor allem zur Politik des Zentrums lassen die Annahme zu, daß dessen Imponderabilien überschätzt werden, — ein Umstand, der sich aus der Beteiligung des Zentrums an Reichsregierungen von 1919—1932 erklärt; diese stellt eine zentrale Frage der Politik des Zentrums und der Haltung der Katholiken dar, mit der zahlreiche Probleme verbunden sind. *Joseph Joos* schrieb 1928 am Ende seiner Betrachtung: „Zur Psychologie der politischen Koalition": „Der deutsche Staat und das deutsche Volk wollen leben, über alle dunklen Voraussagen und eignen Hemmungen, über allen äußern Druck und alle innere Zerrissenheit, über alle Lehrmeinungen, Eifersüchteleien und Machttriebe der Parteien hinweg. Die Zentrumspartei hat beim deutschen Staat und beim deutschen Volk Jahre hindurch ausgehalten in jeder noch so schmerzlichen Lage. Sie hat verantwortliche Männer gestellt und die Reichsführung immer dann innegehabt, wenn die Verwicklung am größten war. Sie hat dem deutschen Volk den Weg frei machen helfen und frei gehalten. Vor diesem Volke, das aus tiefster Not heraus seinen Weg genommen zu neuer Kraft und Anerkennung, hat sich die Zentrumspolitik seit Weimar zu verantwor-

[47] *F. Fuchs*, Die deutschen Katholiken und die deutsche Kultur im 19. Jahrhundert, in: *Wiederbegegnung von Kirche und Kultur, München 1927, 9ff.*

[48] *P. Wust*, Die Rückkehr des deutschen Katholizismus aus dem Exil, in: *Kölnische Volkszeitung, Jahrg. 1924, Nr. 385 und 387.*

[49] *M. Scheler*, Soziologische Neuorientierung und die Aufgaben der deutschen Katholiken, in: *Hochland 13, 2 (1916) 195.*

ten. Und sie kann es."[50] Diese Verantwortungsbereitschaft kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die gebrechlichen Koalitionen, immer nur unter Mühen zusammengebracht und zusammengehalten, keine weitgreifende politische Aktivität zuließen; das Ver- und Aushandeln auch peripherer Fragen schwächte die staatliche Autorität, deren Wiederherstellung gefordert wurde, und schädigte das Ansehen der Parteien, die in der bestehenden Form als nicht geeignet zur Bewältigung der der deutschen Politik gestellten Aufgaben bezeichnet wurden. Ein Blick auf die Aufsplitterung der Wahlentscheidungen und auf die Fraktionsstärken im Reichstag genügt, um zu verstehen, wie berechtigt diese Vorstellungen waren. Der „Verlust der (politischen) Mitte" war nicht aufzuhalten, wie *Ludwig Kaas* in seiner Ende 1930 geschriebenen Denkschrift: „Das katholische Deutschland zwischen Sozialismus und Radikalismus" offen erklärte[51].

Das Zentrum der Weimarer Zeit wird vornehmlich aus zwei Gründen als „kirchenpolitisch orientiert" und als „klerikal beherrscht" bezeichnet, nämlich wegen seines Interesses an der Neuordnung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche und wegen des Hervortretens von Geistlichen als Parteifunktionären. Der Wunsch nach neuen Rechtsgrundlagen für die Beziehungen zwischen Staat und Kirche war legitim und nach Fortfall der monarchistischen Form des Staatskirchentums veranlaßt und vordringlich. Die Frage, ob das Zentrum dadurch andere Bereiche der Politik vernachlässigte oder preisgab, bedarf sorgfältiger Prüfung; ihre Verneinung ist nicht ausgeschlossen. Die Betrauung von Geistlichen mit den entscheidenden Parteipositionen ist Ausdruck interner Schwierigkeiten, der Spannungen zwischen den wirtschaftlich festgelegten Gruppen, die nur noch durch einen Geistlichen zusammengehalten werden konnten. Die dadurch zwangsläufigen Nebenerscheinungen mußten in Kauf genommen werden, auch die verstärkte Belastung der Kirche mit den Haltungen und Entscheidungen des Zentrums.

Diese Erwägungen reichen nicht aus, um erschöpfende Antwort auf die Frage nach dem Standort des deutschen Katholizismus in der Weimarer Zeit zu geben; sie zeigen jedoch deren zahlreiche und ineinanderlaufende Linien und beweisen die nicht aussichtslosen Bestrebungen, mit der äußeren und inneren Not, mit der Krise der Zeit, mit den Verwirrungen und den auf eine bessere Zukunft gerichteten Hoffnungen fertig zu werden und, wie es *Brüning* während seiner Kanzlerschaft formulierte, „mit der gegenwärtigen Verfassung eine wirkliche und verantwortungsvolle Demokratie zu retten und lebendig zu erhalten"[52].

---

[50] *J. Joos,* Die Zentrumspartei in Koalitionen (1919—1927), in: *Politisches Jahrbuch 1927/28, hrsg. von G. Schreiber, M. Gladbach 1928, 155 ff.*

[51] *A. Wynen,* Ludwig Kaas, Trier 1953, 31.

[52] *Zitiert nach:* A. Nobel, Heinrich Brüning, *Leipzig 1932, 76.*

III

Der deutsche Katholizismus lehnte den Nationalsozialismus ab, — eine Feststellung, die nicht apologetischen Ablenkungsversuchen, sondern der Verdeutlichung seiner Lage im Frühjahr 1933 dient. Nur zwei Bereiche standen geschlossen und innerlich unerschüttert über den 30. Januar 1933 der steigenden Flut des Nationalsozialismus gegenüber, Sozialdemokratie und Katholizismus. Die sogenannten bürgerlichen Parteien waren bereits 1930 dezimiert und zur Seite gedrängt worden; ihr geistiger Einfluß, in der Regel größer als ihre Parlamentsvertretungen, war von der immer stärker nach vorne getretenen Gewalt zurückgewichen. Die Kommunisten waren, wie vor allem ihre Haltung im Berliner Verkehrsstreik im Herbst 1932 beweist[53], bereit, mit den Nationalsozialisten gemeinsame Sache gegen den Staat von Weimar zu machen[54].

Der Nationalsozialismus, von Mitgliedern und Parteigängern der Thule-Gesellschaft, des Germanenordens und ähnlicher Organisationen des nachrevolutionären München vorbereitet und gefördert, gab sich von Anfang an antikirchlich und vor allem antikatholisch; der viel zitierte Artikel 24 des Parteiprogramms war deklamatorischer Leerlauf, wie frühe Ausführungen *Hitlers* beweisen[55]. Die Tatsache, daß Kundgebungen und Aufmärschen der ersten Jahre Feldgottesdienste vorausgingen, spricht nicht dagegen, daß sich der Nationalsozialismus als Religionsersatz, als „neue Kirche", verstand und auch anbot. Die ersten Auseinandersetzungen zwischen Nationalsozialismus und katholischer Kirche erreichten ihren Höhepunkt in den von General *Ludendorff* im Prozeß gegen *Hitler* und Genossen erhobenen schweren Anschuldigungen gegen den Erzbischof von München und Freising, *Michael Kardinal Faulhaber*[56]. Nach der Neugründung der NSDAP entfaltete Hitler eine zügellose Hetze gegen den Katholizismus und gegen Zentrum und Bayerische Volkspartei; seine Vertreter in den Landesparlamenten lehnten die Konkordate von Bayern, Preußen und Baden ab[57] und lösten damit Befürchtungen des Hl. Stuhles und des deutschen Episkopats über den Fortbestand der neu geschaffenen Rechtsgrundlagen für die Beziehungen zwischen Staat und Kirche im Fall einer Machtergreifung Hitlers aus.

Der Hl. Stuhl zeigte sich gegenüber dem Nationalsozialismus reserviert.

---

[53] Vgl. dazu: *W. Ulbricht*, Zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung. *Bd. I: 1918—1933, Berlin 1955, 616 ff.*

[54] Vgl. dazu: *S. Bahne*, Die Kommunistische Partei Deutschlands, in: *Das Ende der Parteien 1933, hrsg. von E. Matthias und R. Morsey, Düsseldorf 1960, 653 ff.*

[55] Vgl. meine Dokumentation: Hitlers Eintritt in die Politik und die Reichswehr, in: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 7 (1955) 171 ff.; H. Buchheim*, Glaubenskrise im Dritten Reich. Drei Kapitel nationalsozialistischer Religionspolitik, *Stuttgart 1953.*

[56] Im Rahmen meiner Edition der bayerischen Akten zum 8./9. November 1923 werde ich Umstände und Folgen der Attacke Ludendorffs darlegen.

[57] Die Haltung der deutschen Parteien zu den Bemühungen um Konkordatsabschlüsse wird gewürdigt *bei: M. Bierbaum*, Das Konkordat in Kultur, Politik und Recht, *Freiburg/Br. 1928* (Schriften zur deutschen Politik Heft 19/20).

Kardinalstaatssekretär *Pietro Gasparri* äußerte sich am Vormittag des 9. November 1923 bestürzt und besorgt über die Auswirkungen des Hitler-Putsches, über den erste Meldungen eingetroffen waren[58]. Der Nachfolger *Gasparris* im Amt des Kardinalstaatssekretärs, *Eugenio Pacelli,* hatte — was im Hinblick auf seine Überlegungen und Entscheidungen im Jahr 1933 nicht übersehen werden darf — als Nuntius in München Gelegenheit, den Aufstieg des Nationalsozialismus zu beobachten. Die Zeitungen Münchens waren von Berichten und Kommentaren über dieses Phänomen angefüllt, die politischen Gespräche kreisten darum. *Pacelli* gewann ursprüngliche und unmittelbare Eindrücke von *Hitlers* Weg in die Politik, er wußte, was Nationalsozialismus war, weshalb er sich reserviert gegenüber dem im Mai 1931 unternommenen Anbiederungsversuch der Nationalsozialisten verhielt. Die scharfen Erklärungen der deutschen Bischöfe gegenüber der NSDAP lösten bei *Hitler* und seiner Umgebung Beunruhigung aus, weshalb *Göring* zum Zweck einer Fühlungnahme nach Rom geschickt wurde. Der bayerische Gesandte beim Hl. Stuhl, *Ritter,* berichtete am 11. Mai 1931 an Ministerpräsident *Heinrich Held* über Görings Anstrengungen, von Kardinalstaatssekretär *Pacelli* empfangen zu werden.

---

[58] Geheimes Staatsarchiv München, MA. 1943, D.R. I 1. 24 Konv. I/1, Beiakt; der Bericht des bayerischen Gesandten Ritter hat folgenden Wortlaut:

„Die ersten Nachrichten von dem Ludendorff-Hitler-Putsch in München waren gerade von der hiesigen Morgenpresse verbreitet worden, als ich heute Vormittag dem Kardinalstaatssekretär auf dem üblichen Diplomatenempfang meinen Besuch abstattete. Der Kardinal zeigte sich sehr beunruhigt durch die Nachrichten und äußerte besonders die Befürchtung, daß der Name Ludendorff in Verbindung mit diesen Ereignissen die Franzosen reizen und ihnen einen willkommenen Vorwand bieten dürfte, mit neuen Willkür- und Gewaltmaßregeln gegen Deutschland und gegen Bayern im besonderen vorzugehen. Auch im übrigen bedauerte der Kardinal eine derartige gewaltsame Umwälzung, weil sie, wenn auch allem Anschein nach nicht von separatistischen Gedanken getragen, doch große Gefahren für Bayern und das Reich auslösen und selbst über die Grenzen Deutschlands hinaus unabsehbare Folgen nach sich ziehen könnte. Es sei daher zu hoffen und zu wünschen, daß der Zwischenfall möglichst bald eine Lösung finden werde, die wieder legale Zustände zum Wohle Bayerns und des Reiches schaffe.

Vom Nuntius hatte der Kardinal noch keine Nachrichten aus München erhalten und so war es sehr begreiflich, daß sich Seine Eminenz eines weiteren Urteils über die vorliegenden Pressemeldungen enthielt. Nur die eine Frage warf er noch auf, was wohl jetzt aus dem bayerischen Konkordat werden würde, wenn es wirklich zu einer Diktatur in Bayern kommen sollte.

Im Vatikan scheint man nämlich im Zweifel darüber zu sein, ob es möglich wäre, mit einem Diktator das Konkordat abzuschließen, weil zu befürchten sei, daß dessen Rechtsgültigkeit nachträglich von der Volksvertretung bestritten werden könnte. Ohne Instruktionen und da der Fall ja auch nicht akut ist, trug ich Bedenken, mich dazu zu äußern.

Die vatikanische Presse hat die Vorgänge in München nicht kommentiert. Die übrige hiesige Presse hat zwar Betrachtungen über sie angestellt, aber keine irgendwie gehässige Kritik an ihnen geübt, sondern bei deren Beurteilung sogar manche mildernde Umstände gelten lassen, zumal unter Hinweis auf das Verhalten Frankreichs, das immer mehr verrate, daß Frankreich nur das eine erreichen wolle, nämlich die Vernichtung Deutschlands. Andererseits verkennt aber die Presse nicht die großen Gefahren, die aus solchen Vorkommnissen Deutschland und ganz Europa erwachsen können und warnt Deutschland ernstlich davor, sich seinen Verpflichtungen aus dem Versailler Vertrag auf diese Weise entziehen zu wollen. Auch Italien müsse auf seinen berechtigten Ansprüchen bestehen.

Rastignac in der offiziösen ‚Tribuna' benützt die Gelegenheit, Frankreich die gute Lehre zu erteilen, daß es im eigenen Interesse sich davor hüten solle, den Bogen zu überspannen.

„Als am 4. Mai von dem ‚Demokratischen Zeitungsdienst' die Nachricht verbreitet wurde, daß Hitler ‚wegen der ablehnenden Stellungnahme der deutschen Bischöfe zum Nationalsozialismus bereit sei, der katholischen Kirche Konzessionen zu machen und die Absicht habe, zum Zwecke einer Fühlungnahme mit dem Vatikan einen politischen Beauftragten nach Rom zu schicken' — der gleiche Zeitungsdienst nannte dies einen Gang nach Canossa —, war der nationalsozialistische Abgeordnete Göring schon in Rom eingetroffen und hatte mit einem direkt an den Herrn Kardinalstaatssekretär gerichteten Schreiben diesen gebeten, von ihm empfangen zu werden. Unter den gegebenen Verhältnissen war es begreiflicherweise dem Kardinal Pacelli sehr peinlich, von einem Vertreter der nationalsozialistischen Partei um eine Audienz gebeten zu werden. Nachdem die nationalsozialistische Presse an den Kundgebungen der deutschen Bischöfe eine scharfe, abfällige Kritik geübt und sogar den Heiligen Stuhl in ursächlichen Zusammenhang mit diesen Kundgebungen zu bringen versucht hatte, befürchtete der Kardinal, daß, wenn er Herrn Göring empfange, dies von den Nationalsozialisten in nicht abzusehender tendenziöser Weise zu ihren Gunsten ausgenützt werden könnte, und da er andererseits auch wieder Bedenken trug, Herrn Göring ohne weiteres abzuweisen und damit etwa den Eindruck hervorzurufen, als ob der Vatikan der Stellungnahme der deutschen Bischöfe zum Nationalsozialismus und den sich daraus ergebenden Folgen keine Bedeutung beimesse, unterbreitete der Kardinal die Frage dem Papste. Seine Heiligkeit entschied, daß mit Rücksicht auf die von den deutschen Bischöfen erlassenen Weisungen der Kardinalstaatssekretär davon absehen solle, den nationalsozialistischen Abgeordneten persönlich zu empfangen, und daß es genüge, wenn Monsignore Pizzardo die Mitteilungen, die Herr Göring zu machen wünsche, entgegennehme, ohne sich jedoch auf eine Diskussion über dieselben einzulassen. Dies geschah denn auch, und wie zu erwarten war, begann Herr Göring damit, sich über die deutschen Bischöfe zu beschweren, die mit ihren Kundgebungen der nationalsozialistischen Partei kirchenfeindliche Bestrebungen zu unterschieben versuchten, um die Partei in den Augen der Katholiken zu verdächtigen und auf diese Weise dem Zentrum politisch zu Hilfe zu kommen. Dabei wies Herr Göring darauf hin, daß das Zentrum zu der ausgesprochen kirchenfeindlichen sozialdemokratischen Partei in einem Koalitionsverhältnis stehe, während es die nationalsozialistische Partei, die keineswegs kirchenfeindliche Tendenzen verfolge, bekämpfe. Zu Unrecht werde der nationalsozialistischen Partei nachgesagt, daß sie eine deutsche Nationalkirche zu gründen beabsichtige. Sie anerkenne die Dogmen der Kirche, und nichts liege ihr ferner, als die Autorität des Papstes auf dem Gebiete der christlichen Glaubens- und Sittenlehre untergraben zu wollen. Wenn unter den Tausenden von Propagandisten der Partei der eine oder andere sich einmal zu Ausfällen gegen die Kirche habe hinreißen lassen, so dürfe dies nicht der Partei zur Last gelegt werden. Die Partei mißbillige im Gegenteil derartige Entgleisungen, werde aber andererseits niemals dulden, daß die Kirche aus dem Rahmen ihrer Zuständigkeit trete und sich in den politischen Kampf der Parteien einmische. Wenn sie dies gleichwohl tue, werde sie sich die Folgen nur selber zuzuschreiben haben. Die nationalsozialistische Partei scheue den Kampf nicht. Die Zahl ihrer Anhänger wachse von Tag zu Tag, und es werde ihr daher sicherlich gelingen, sich mit ihren politischen Grundsätzen zur Geltung zu bringen. Herr Göring soll sehr siegesbewußt aufgetreten sein, vermochte aber doch nicht, Monsignore Pizzardo aus seiner reservierten Haltung herauszulocken, und als er den Wunsch äußerte, doch auch noch von Kardinalstaatssekretär empfangen zu werden, sagte ihm Monsignore Pizzardo, daß dies überflüssig sei, weil er nicht verfehlen werde, von den ihm gemachten Mitteilungen den Kardinalstaatssekretär auf das genaueste zu informieren. Von Konzessionen, die die nationalsozialistische Partei, wie es in der Presse hieß, der katholischen Kirche machen wolle, war in den von Herrn Göring gemachten Mitteilungen nichts zu finden. Was Herr Göring über die Stellungnahme seiner Partei zur Kirche sagte, bewegte sich in bekannten allgemeinen Phrasen, die keineswegs danach angetan sind, den von den deutschen Bischöfen an die Gläubigen gerichteten Ermahnungen und ihren Sorgen um die Reinerhaltung des Glaubens und um die Wahrung der der Kirche zustehenden Rechte den Boden zu entziehen. Kardinal Pacelli war froh, Herrn Göring nicht empfangen zu haben, weil es ihm in seiner

Stellung vielleicht nicht möglich gewesen wäre, zu den gegen die deutschen Bischöfe erhobenen Beschwerden zu schweigen und sich daraus voraussichtlich eine Diskussion ergeben hätte, die zur Vermeidung von unliebsamen tendenziösen Auslegungen auf Wunsch des Papstes nicht stattfinden sollte. Der Vatikan beabsichtigt in der Sache, wie ich streng vertraulich erfahre, nichts weiter zu tun, sondern will im Vertrauen auf die deutschen Bischöfe der Entwicklung der Dinge freien Lauf lassen."[59]

Das fortdauernde Interesse des Hl. Stuhles an der Entwicklung in Deutschland kommt in den Erklärungen zum Ausdruck, die *Pius XI.* in einer Audienz gegenüber dem bayerischen Gesandten machte; *Ritter* berichtete am 20. Dezember 1931 nach München:

„Schließlich kam der Papst auch noch auf die extremen politischen Parteien in Deutschland, zumal auf die Nationalsozialisten, zu sprechen. Von den Nationalsozialisten meinte der Papst, daß sie, wenn sie nicht als Feinde der Kirche angesehen werden wollten, den groben Fehler begangen hätten, sich nicht mit den Bischöfen in Deutschland zu verständigen, als diese sich gezwungen sahen, wegen der weitverbreiteten kirchenfeindlichen Grundsätze der Partei die Gläubigen vor ihr zu warnen. Der Verdacht ihrer Kirchenfeindlichkeit bestehe somit weiter und es werde daher den kirchenfreundlichen Parteien wie gegenüber der sozialdemokratischen Partei, so auch gegenüber der nationalsozialistischen Partei sehr erschwert, wenn nicht unmöglich gemacht werden, mit ihr eine Koalition zu schließen. Eine Zusammenarbeit ließe sich vielleicht nur vorübergehend für bestimmte Zwecke ermöglichen, um dadurch ein noch größeres Übel zu verhindern."[60]

Bedeutet die Erklärung des Papstes die Aufgabe der Ablehnung *Hitlers?* Ist die angedeutete Möglichkeit eine Schwächung der Haltung der deutschen Bischöfe, ein „Dolchstoß"? Was sagt nach dem Bericht des bayerischen Gesandten *Pius XI.*? „Eine Zusammenarbeit ließe sich vielleicht nur vorübergehend für bestimmte Zwecke ermöglichen, um dadurch ein noch größeres Übel zu verhindern." Der Satz ist unmißverständlich; er bedarf nicht einmal des Hinweises auf die deutsche und weltpolitische Situation an der Jahreswende 1931/32. Er weist auch in das Jahr 1933, auf Erwägungen und Entscheidungen, die nach dem 30. Januar 1933 angestellt bzw. getroffen wurden.

Die meisten deutschen Bischöfe nahmen den Kampf gegen den Nationalsozialismus entschieden auf; es ist müßig, die einzelnen Maßnahmen und Kundgebungen anzuführen und zu interpretieren. Der Bischof von Mainz verweigerte Nationalsozialisten das kirchliche Begräbnis. Die bayerischen Bischöfe beschworen ihre Diözesanen, nicht dem Nationalsozialismus nachzulaufen. Der Vorsitzende der deutschen Bischofskonferenz, *Adolf Kardinal Bertram,* warnte eindringlich vor den nationalsozialistischen Irrlehren. Die Oberhirten der Kölner Bischofskonferenz mahnten vor der Unterstützung der Bewegung Hitlers. Der größere Teil der einschlägigen Texte ist publiziert[61], eine Auswertung dieser Warnungen fehlt noch. Wo immer sich ein Geistlicher zum Nationalsozialismus hingezogen fühlte, wurde er vom zu-

[59] Gedruckt: *Deuerlein,* Reichskonkordat, 294f. Anm. 343.
[60] Gedruckt: *Morsey,* Die Deutsche Zentrumspartei, 302 Anm. 23.
[61] Vgl. die Materialsammlungen von Neuhäusler und Corsten und: Der katholische Episkopat in der nationalen Revolution Deutschlands, *hrsg. von E. F. J. Müller, Freiburg/Schweiz 1934.*

ständigen Ordinarius zum Gehorsam angehalten. An diese Haltung der Bischöfe muß vor allem aus zwei Gründen erinnert werden: Auf ihrer Ebene waren sie die einzigen Rufer gegen den Nationalsozialismus; keine gleichrangigen Amtspersonen im öffentlichen Leben Deutschlands traten mit dieser Entschiedenheit der steigenden Flut entgegen. Wer diese Tatsache mit einer Handbewegung abtut oder übergeht, verzerrt die Ausgangssituation nach dem 30. Januar 1933. Die nationalsozialistische Propaganda überschüttete die deutschen Bischöfe mit ungezügelten Schmähungen und wüsten Bedrohungen. Sie waren, nachdem das Schicksal des Reiches *Hitler* ausgeliefert war öffentlich deklarierte Feinde *der* Partei, die die Regierungspartei geworden war und sich anschickte, unter Duldung und Mitwirkung des Reichspräsidenten, der Gerichtsbarkeit und der bewaffneten Macht sich in den Staatsorganismus zu integrieren.

Der weitaus größere Teil des Klerus und der kirchentreuen Laien befolgte die Kundgebungen der Bischöfe, wofür Zeugnisse und Belege in beliebiger Zahl zur Verfügung stehen. Eine Untersuchung über die Haltung des deutschen Katholizismus in der Agonie des Staates von Weimar wird anerkennen müssen, daß in der intensiven Aufklärung über den Nationalsozialismus die Grundlage dafür gelegt wurde, daß sich der katholische Volksteil nach einer kurzen Zwischenphase teilweiser Unsicherheit und Verwirrung über seinen Standort und seine Aufgabe im klaren war. Die Grundlegung dafür, daß es, wie *Gerhard Ritter* in seiner Studie „Carl Goerdeler und die deutsche Widerstandsbewegung" erklärt, nur die Kirchen in der Hitlerzeit so etwas wie eine wirkliche Volksbewegung gegen den Nationalsozialismus in Gang gebracht haben[62], liegt für den katholischen Bereich in der intensiven Aufklärung vornehmlich zwischen 1930 und 1933. Die katholische Publizistik wurde nicht müde, Hitlers Absichten bekannt zu machen und zu erläutern. Die Konsequenzen dieser Haltung sind bekannt: Brutaler Haß trieb *Friedrich Muckermann* auf eine ruhelose Flucht, auf der er sein Leben vollendete. *Fritz Gerlich* wurde bestialisch zu Tode gebracht; *Ingbert Naab* starb im Exil. Unzählige verloren ihren Arbeitsplatz und die Möglichkeit, sich publizistisch zu betätigen. Verlage und Druckereien wurden unter ausdrücklichem Hinweis auf ihre Haltung vor 1933 geschlossen.

Bevor noch mit der Erschütterung und dem Sturz *Brünings* der Endkampf um die Macht in Deutschland begann, setzten einsichtige und urteilsfähige Zeitgenossen auf das Zentrum, wenn es diesem gelang, seine Grundlage zu verbreitern. *Gustav Stolper* schrieb am 29. April 1932: „Das Zentrum hat ohne Zweifel jetzt in den letzten Jahren Hunderttausende von Wählern aus nichtkatholischen Schichten gewonnen ... Die Frage ist, ob die Partei sich diesem veränderten Gefüge ihrer Wählerschaft anpassen will oder kann. Mit anderen Worten: Ob das Zentrum bereit ist, seinen Charakter als katholische Partei aufzugeben und — wie es seinem Namen entspräche — be-

[62] *G. Ritter*, Carl Goerdeler und die deutsche Widerstandsbewegung, *Stuttgart 1954, 107.*

reit ist zur großen interkonfessionellen Mittelpartei zu werden ... Es gibt in ihm starke Kräfte, die auf eine solche Verbreiterung seiner Basis und insbesondere auf seine Interkonfessionalisierung hindrängen ... Die Basis des heutigen Zentrums ist offenbar zu schmal für die Dimensionen seiner Verantwortung ... Gelingt der Umbau des Zentrums nicht, dann wird es zur Schicksalsfrage Deutschlands, ob schon in den nächsten Wochen sich Kräfte zusammenfinden, die einem freien Staat und einer freien Wirtschaft in Deutschland das parteimäßige Fundament schaffen wollen, ohne das die deutsche Freiheit die nächsten Jahre nicht überleben kann."[63]

In dieser — leider unerfüllt gebliebenen — Erwartung schlägt ein bemerkenswerter Respekt vor der Haltung des Zentrums durch, das sich als politischer Vorort des deutschen Katholizismus verstand, auch wenn dessen Möglichkeiten erheblich überschätzt werden. Das Zentrum bot sich im Zeitpunkt vor dem Beginn der mit dem Sturz Brünings eingeleiteten Schlußphase des Staates von Weimar als letzte Hoffnung an. Die internationale Lage war beunruhigend: Die Abrüstungsverhandlungen in Genf, die die Frage der Gleichberechtigung und Gleichstellung Deutschlands einschlossen, kamen nicht voran. Die Arbeitslosen auf den Straßen und Plätzen der Städte nahmen rasch zu. Das nahende Unheil kündigte sich allenthalben an. Es griff auch nach dem deutschen Katholizismus, der sich zwischen dem Unbehagen mit den bestehenden Verhältnissen und der Unsicherheit einer sich von der Verfassung weit entfernenden Entwicklung vor die Aufgabe gestellt sah, den Ansturm eines totalitären Radikalismus aufzufangen, der mit dem Gedanken umging, das „Christentum in Deutschland auszurotten"[64].

(Ein weiterer Beitrag wird folgen.)

Karl Kraus

HUBERT BECHER SJ

Die Herausgabe ausgewählter Werke des ebenso oft überschätzten wie grimmig und ungerecht befehdeten Wiener Satirikers und Sprachkünstlers Karl Kraus[1] haben Person und Anschauungen wieder lebendig gemacht. Er ist

[63] *Stolper* a.a.O. 295f.
[64] Vgl. *H. Rauschning*, Gespräche mit Hitler, *Zürich 1940, 50ff.*
[1] Hrsg. von Heinrich Fischer im Kösel-Verlag, München.

1. Die dritte Walpurgisnacht (309 S.) 1952.
2. Die Sprache (447 S.) 1954.
3. Beim Wort genommen (464 S.) 1955.
4. Widerschein der Fackel. Glossen (434 S.) 1956.
5. Die letzten Tage der Menschheit. Tragödie in 5 Akten mit Vorspiel und Epilog (774 S.) 1957.
6. Literatur und Lüge (360 S.) 1958.

auch heute wieder Gegenstand gegensätzlicher Beurteilung, die es nützlich erscheinen läßt, sachlich Stellung zu nehmen. Das Ergebnis kann eine Klärung von Gedanken- und Stilrichtungen sein, die auch in unserer Gegenwart noch lebendig sind.

Karl Kraus wurde am 28. April 1872 in Gitschin (Böhmen) als Sohn einer jüdischen Kaufmannsfamilie geboren. Die Eltern zogen 1877 nach Wien, wo Karl Gymnasium und Universität besuchte. Der Schriftsteller blieb sein ganzes Leben in Wien. Sehr häufig war er in Berlin, wo er zwischen dem 13. Januar 1910 und dem 17. November 1932 105 Vorlesungen hielt. Kraus hatte große deklamatorische Begabung. Er wollte mit achtzehn Jahren Schauspieler werden, fiel aber durch. Doch blieb ihm eine gewisse Sprachpathetik, so daß er im Vortrag seiner eigenen Werke wie fremder Dichtungen immer einen großen Erfolg hatte. Das entscheidende Ereignis seines Lebens war wohl die Ablehnung eines Angebotes der damaligen führenden liberalen *Neuen Freien Presse* zur Mitarbeit. Kraus wollte selbständig bleiben. Im April 1899 erschien die erste Nummer seiner Zeitschrift *Die Fackel,* in der er seine literarischen Kämpfe durchfocht. Anfangs nahm er auch Beiträge anderer Verfasser auf. Seit 1911 schrieb er die „Fackel" ganz allein. Die Zeitschrift brachte er auf 922 Folgen. Die letzte Nummer erschien kurz vor seinem Tod (12. Juni 1936) im Februar 1936. Als Vorbilder kann man wohl *La lanterne* des französischen Publizisten Henri de Rochefort-Luçay (1831—1913) oder auch *Die Zukunft* von Maximilian Harden ansehen. Später gab Kraus einige Sammelbände von Fackelaufsätzen heraus und schrieb auch eine ganze Reihe von Büchern. Man muß ihm das Zeugnis großen Fleißes ausstellen. Einige Kritiker halten die frühen Nummern der „Fackel" für die besseren; andere tadeln an ihnen, daß er manchen in Kaffeehäusern gehörten Klatsch brachte und private Unterhaltungen in seinem Blatt preisgab (z. B. Alma Mahler-Werfel, Mein Leben 24 f.). Jedenfalls ist die „Fackel", „diese süße Speise aller guten und bösen Triebe"[2], das Kernstück seines

7. Worte in Versen (541 S.) 1959.
8. Untergang der Welt durch schwarze Magie (454 S.) 1960.
9. Auswahl aus dem Werk (392 S.) 1957.

Der Herausgeber verzeichnet in seinem Nachwort das Erscheinungsjahr der Werke und der einzelnen Aufsätze. Auf andere Anmerkungen verzichtet er. Seine Ausgabe sei keine akademische. Das stoffliche Verständnis habe K. immer weit mehr als ein Hindernis für die geistige und sprachliche Erfassung seines Werkes angesehen denn als eine Hilfe (7, 533). Dies mag in einem gewissen Maß für den Zeitpunkt der ersten Veröffentlichung zutreffen. Für die Gegenwart und Zukunft aber ist doch das Fehlen der Anmerkungen zu beklagen, da uns die Umstände, unter denen K. schrieb, immer unbekannter werden. Wir haben nicht mehr die Möglichkeit, die größere und geringere Bedeutung jener Auseinandersetzungen abzuschätzen; damit können wir sie nicht mehr recht in die Bewegung des Geistes einordnen. Es wird allerdings nicht leicht sein, durch Anmerkungen und Kommentare das Werk von Karl Kraus zu verdeutlichen. Denn sein Nachlaß wurde bei der Besetzung Wiens durch die Nationalsozialisten fast völlig vernichtet. Wichtig wäre es, wenn man die etwa tausend Briefe des Schriftstellers an seine Freundin Sidonie von Nadherny aus den Jahren 1913—1936, die in privatem Besitz in der Tschechoslowakei sind und deren Erhaltung gefährdet scheint, heranziehen könnte. Vgl. *Lotte Sterbach-Gärtner,* Kleiner Beitrag zur Kraus-Forschung, in: *Deutsche Rundschau 83 (1957) 1269 ff.*

[2] *F. Kafka,* Briefe 1902—1924. Frankfurt *1958, 380.*

Werkes, die ihm auch den Übernamen „Fackelkraus" eintrug. Hier wirkten sich die von seinem Vater ererbten Eigenschaften strenger Rechtlichkeit und eines bitteren Sarkasmus voll aus. Sein scharfer Verstand, der zu rabulistischem Rationalismus ausarten konnte, ein tiefgegründeter Moralismus verbanden sich mit einem außerordentlichen Feingefühl für die Sprache und die sprachlichen Gestaltungen aller Art. So ist er nicht nur ein gefürchteter Satiriker geworden, der einseitig Mängel und Sprachfehler anprangerte, sondern war wohl in seinem Willen ein konservativer Geist. Sein konservativer Wille ist ihm nie Wille zur Macht, sondern Wille zum Wesen (8, 360). In dieser Überzeugung erklärte er sich z. B. für Dollfuß, weil er erkannte, daß nur durch eine autoritäre Regierung die Gefahr des Nationalsozialismus gebannt werden könnte, während die Liberalen, denen man an sich Kraus zurechnen möchte, ohne Gefühl für die Größe der Gefahr an ihren Ideen festhielten und untergingen.

Eine Folge der Selbständigkeit ist bei Kraus ein immer größer werdendes Selbstbewußtsein, das sich als Eitelkeit und Selbstgefälligkeit äußert und schließlich zur Selbstüberhebung wird. Seine Selbstverteidigungen — auch in Nebensächlichkeiten — zeigen schon seine Empfindlichkeit (8 sehr oft). Er spricht von seiner ungeheuren Anregungsfähigkeit (2, 83). Je mehr er zur Geltung gelangt, lobt er selbst sein satirisches Denken und seine schlagfertige Stilkunst (6, 289). Er arbeitet „an drei Seiten eine Stunde und an einer Zeile drei Tage. Das wird diese sprachverlassene Zeit unverständlich finden" (8, 108). „Ich habe, Gott sei Dank, oft übers Ziel und selten neben das Ziel geschossen" (3, 163). „Es gibt Schriftsteller, die schon in zwanzig Seiten ausdrücken können, wozu ich manchmal sogar zwei Zeilen brauche" (3, 116). „Das Lob meines Stiles läßt mich gleichgültig, aber die Vorwürfe, die man gegen ihn erhebt, werden mich bald übermütig machen" (3, 113). „Ich verstehe von der Kunst sicher mehr, als sie (seine Gegner) alle zusammen" (6, 74). „Die Fülle meines Werkes ist ungemein; mir fällt zu jedem Dummkopf etwas ein" (7, 454). „Denn es ist heute in Deutschland gegen mich nicht aufzukommen, nicht *gegen* mich" (6, 211). „Mein Wort hat Österreich-Ungarn überlebt" (7, 258) usw.

Seine Gegner tadelten natürlich oft diese „horrende" Eitelkeit. Er antwortete darauf: „Sie können nicht verstehen, daß, wer mit einer Sache verschmolzen ist, immer zur Sache spricht, und am meisten, wenn er von sich spricht" (3, 226).

Die heutigen Beurteiler halten vielfach diesen Vorwurf der Eitelkeit für ungerecht oder nehmen diesen als belanglos hin. Aber der jeder Übertreibung abholde und so ausgeglichene, die dichterischen Kunstwerke wie kaum ein anderer tief mit- und nacherlebende Josef Hofmiller dürfte doch recht haben, wenn er von seiner „monströsen Selbstanbetung" spricht[3].

[3] *Josef Hofmiller,* Ausgewählte Briefe, *Memmingen 1955, 186 f.* An Max Rychner 13. 10. 1925.

Von diesem Selbstbewußtsein sind mehr oder weniger auch alle Urteile durchtränkt, die er über zeitgenössische Dichter und Schriftsteller fällt. Er polemisiert gegen den Kommis, den immer etwas tänzerischen Alfred Kerr (4, 349f.; 6, 205, 216 u. ö.), die Berliner Neutöner (10, 151), den Bühnenlaien Reinhardt (8, 229f.), den Burgtheaterdirektor v. Berger (6, 153 u. ö.), A. Wildgans (2, 84), Karl Busse (6, 141), Heinrich Lammasch (4, 226), A. Soergel (6, 282ff.), Beer-Hofmann (8, 185), den Historiker Friedjung (8, 100 u. ö.) und andere. Besonders haben es ihm die Prager Dichter und Kritiker wie Willy Haas (6, 219ff.) und Max Brod (6, 207ff.) angetan. Von diesem schreibt er: „Ob es die höchste oder die niedrigste Literatur ist, den Gedanken zwischen Pathos und Kalauer so zu bewegen, daß er beides zugleich sein kann, daß er eine feindliche Mücke in die Leidenschaft mitreißt, um sie im nächsten Augenblick in einem Witz zu zertreten, darüber lasse ich mich mit keinem lebenden deutschen Deutschen in einen Wortwechsel ein und mit einem aus Prag gewiß nicht" (6, 209). Mit Franz Werfel, den er anfangs gelobt hatte, als ihn „das Kindheitserlebnis, welches ihn eine Zeitlang an der Hand der Sprachkönnerschaft in den Verdacht der Echtheit gebracht" hatte (2, 34f.), entzweite er sich bald und verfolgte ihn seitdem zusammen mit seinen und anderer Dichter Verlegern Kurt Wolff und S. Fischer (2, 42—47; 8, 185 u. ö.). Einen Umschwung seines Urteils mußte auch Maximilian Harden erleben, dem Kraus sich anfangs anschloß, mit dem er sich dann entzweite und den er unaufhörlich befehdete (6 vielfach). Diese Polemik kann man nachträglich nicht ohne den Eindruck lesen, daß Kraus hier kein ganz gutes Gewissen hatte.

Von den Wiener Dichtern boten ihm die meisten nur Gelegenheit zur Kritik. Von Stefan Zweig, „heute einem der repräsentativen Schmierer der europäischen Kultur", behauptete er, es wäre ihm unmöglich, in der Seichtheit seiner tiefen Sätze nicht zu versinken, wenn er sich in mühevoller Praxis nicht doch eine gewisse Fähigkeit der Resistenz erworben hätte (2, 267f.). Noch heftiger wandte sich Kraus gegen Arthur Schnitzler, „das Abziehbild eines Jahrzehnts der schlechten Gesellschaft" (6, 161). Er beklagte es, daß Dichter wie Wedekind, Heinrich und Thomas Mann ihn weit über alles in der heutigen Literatur vorrätige Maß anerkannten (6, 170).

Doch ist dies alles nichts gegen die Heftigkeit, mit der er Hermann Bahr, der hierzulande noch die Jugend jedes Alters „verdorben hat" (6, 54), immer wieder angreift (3, 260; 4, 74. 347). Bahr habe in allen Redaktionen Schmierer sitzen, die durch, von und für ihn schmieren (6, 303); daß er wieder zur praktischen Übung des Christentums zurückkehrte, bietet ihm neuen Stoff für seine Angriffe (4, 383ff.).

Am auffälligsten ist sein Urteil über Hugo von Hofmannsthal, dessen Kunstblumen, die um 1895 Tau hatten, nun aber verwelkt sind (3, 253). Die eigenen Lorbeeren ließen ihn nicht schlafen, auf fremden ruhe er gern aus (3, 331). Er spottet über diese aristokratische Art (6, 69). Von seinen Umdichtungen meint er, daß er ehrwürdigen Kadavern das Fell abziehe, um

fragwürdige Leichen darin zu bestatten. Wie alle besseren Leser reduziere er das Werk auf den Stoff (8, 228f.). „Die Vorstellung, daß man nach 50 Jahren die Namen der Herren Hofmannsthal und Schnitzler mit Ehrfurcht nennen sollte, hat an und für sich etwas, was den Respekt schon heute bedeutend herabsetzt. Der Lachkrampf aber steigert sich, wenn man bedenkt, daß die Unsterblichkeit nicht nur Register, sondern auch Inhalt hat ... Aber das Dasein der Herren Hofmannsthal und Schnitzler mit irgend etwas metaphysisch zu verbinden, stelle ich mir als eine anstrengende Aufgabe vor" (6, 350).

Unter die Dichter, die vor Kraus Gnade finden, gehört zuerst Bert Brecht. Er rühmt dessen Theaterbesessenheit, an der auch nicht die Spur eines Spekulantentums sei, und behauptet, daß in seinem lyrischen Wust Echteres enthalten sei, als die heutige Literatur zu bieten habe (4, 405). Das größte Lob spendet er den Schriften der Juden Else Lasker-Schüler und Peter Altenberg, die Gott und der Sprache näher stehen, als alles, was das deutsche Schrifttum der letzten fünfzig Jahre ... hervorgebracht hat (8, 335). Peter Altenberg ist ihm ein Genie (6, 318). Seine Hemmungslosigkeit schließt mehr Menschlichkeit auf, als zehn gebundene Jahrgänge der Wiener Literatur zurückhalten (3, 332). „Klarer als jene wohlerzogenen Dichter hast du im Nachtlokal und bei der Flasche die halbe und die ganze Welt erfaßt. Du steckst das ganze Taggelichter von Dichtern und Bürgern in die Tasche, wiewohl du andres drin noch lieber hast" (7, 137; vgl. ebd. 274f.). Er hat am Vorabend eines Festes „eine lyrische Skizze veröffentlicht, deren letzter Beistrich — im Ernst — alles, alles erledigt, was seit zehn Jahren in Österreich — zum Spaß — den Bauernfeldpreis bekommen hat" (4, 336). Kraus glaubt, daß „die Entwicklung menschlicher Dinge in einem bestimmten Stadium den Namen Peter Altenberg führt und daß ohne dieses Glied alles Folgende undenkbar wäre" (6, 350).

Else Lasker-Schüler nennt er den bedeutendsten Dichter der Gegenwart (2, 420). Er vergleicht sie mit Rilke und George: „Während bei ihr — in den männlichsten Augenblicken des Gelingens — zwischen Wesen und Sprache nichts unerfüllt und nichts einem irdischen Maß zugänglich bleibt, dürfte die zeitliche Unnahbarkeit und Unantastbarkeit von Erscheinungen wie Rilke und dem größeren George — mit Niveaukünstlern und Zeitgängern wie Hofmannsthal und gar Werfel nicht zu verwechseln — doch keinem kosmischen Maß erreichbar sein" (2, 420f.)[4]. Die Geschichte hat mitt-

[4] Rilke hält er für einen feinen Menschen in der Literatur, den Feinheit vor schlechter Gesellschaft nicht bewahren konnte (4, 241). — Else Lasker-Schüler war mit Kraus befreundet. Sie nennt ihn in ihrer phantastischen Art Herzog von Wien, Dalai Lama, Cardinal. Verschiedentlich bat sie Kraus, allerdings vergebens, Werfel zu schreiben, um die Gegensätze zu beseitigen (10, 56. 86 u. ö.). Ähnlich wollte sie auch ihren Freund mit Reinhardt versöhnen (10, 87. 89). Die Herausgeberin der Briefe der Dichterin an Karl Kraus meint, daß die fünfzehnjährige Freundschaft schließlich mit der Absage der innigen an den zynischen Partner geendet habe (*Else Lasker-Schüler*, Briefe an Karl Kraus. Hrsg. von Astrid Gehlhoff-Claes (183 S.), *Köln 1960, Kiepenheuer u. Witsch, 10); v. Radecki* beweist die Unrichtigkeit dieses Urteils *(Die Furche, Wien 30. 7. 1960).*

lerweile den Erweis gebracht, wie sehr Karl Kraus mit seinen Urteilen in die Irre gegangen ist.

Bemerkenswert ist die Haltung von Karl Kraus den Juden gegenüber. Im allgemeinen hat man den Eindruck, daß er seinen Stammesgenossen feindselig gegenüberstehe. Der Grund ist, daß die jüdische Presse längst die Vertretung der Verfallsbestrebungen übernommen habe (3, 377 u. ö.; 8, 351). Dies brachte ihn bei vielen Nationalsozialisten vorübergehend in den Ruf, Ariogermane zu sein (1, 284f.). Doch war Kraus dank seines Scharfsinns nicht einen Augenblick im unklaren über die Grundgedanken der völkischen Bewegung, und er wandte sich scharf gegen jene Juden (z. B. Bin Gorion), die den Versuch machten, mit den Nationalsozialisten zu einem Ausgleich zu kommen (1, 136). Merkwürdig bleibt die Stellung, die Kraus in der Dreyfusaffäre bezog. Er gesellte sich den Anklägern zu und sah nicht, daß er damit die hemmungslosen Antisemiten, Militaristen und Kriegshetzer begünstigte. Kraus war jedoch niemals ein Verräter an seinem Volk. „Ich glaube von mir sagen zu dürfen, daß ich mit der Entwicklung des Judentums bis zum Exodus mitgehe, aber den Tanz um das goldene Kalb nicht mehr mitmache und von da an nur jener Eigenschaften mich teilhaftig weiß, die auch den Verteidigern Gottes und Rächern an einem verirrten Volk angehaftet haben" (8, 333).

Der eigentliche Gegner des Satirikers Kraus ist die Presse, „die sich der Kopf der Welt dünkt und nur ihr Schreihals ist" (9, 28). Die Phrase, der Mißbrauch und der fehlerhafte Gebrauch der Sprache, den Schwulst, die Eilfertigkeit des Urteils, die Wichtigtuerei, die Sensationslust verfolgt er mit unauslöschlichem Haß. Er gibt sich mit kleinen Beobachtungen ab (2, 269). „Ein kleines Ereignis aus der lokalen Chronik kann Kraus so zusetzen, daß er das Ende aller Tage gekommen wähnt, weil er am Einzelfall eben jene Kräfte erkennt, die sich am Herzen der Welt vergreifen."[5] Die Anstreicher haben den Geschmack an der Malerei noch nicht so gründlich korrumpiert wie die Journalisten den Geschmack am Schrifttum (3, 332).

Seine Methode ist die, daß er sich vom Wort inspirieren läßt, die Wortfelder absucht und mit den Funden ein geistreiches Spiel treibt. Alltägliche, ja selbst platte Redensarten, Zitate, Sprichwörter zieht er heran, läßt die ursprüngliche Bedeutung, den vollen Sinn des Bildes wiedererstehen. So verlebendigt er die Redensart, frischt die Floskeln des täglichen Umgangs wieder auf und erhebt dadurch das Nichtssagende, das einmal etwas gesagt hat (2, 227). Er umkreist so seinen Gegenstand und wo er, was nicht immer der Fall ist, die verwundbare Stelle genau getroffen hat, wirkt sein Angriff tödlich Diese Weise der Polemik übt er mit dem ganzen Zynismus seines rationalen Denkens. Es kommt ihm dabei allerdings oft nicht auf den inneren Wert seiner geistreichen Einfälle an. Die bedeutendste Folge dieser Schreibweise des Satirikers ist jedoch, daß wir von keinem eigentlichen Gedanken-

[5] *Leopold Liegler* zitiert 4, 20.

fortschritt sprechen können. Er tritt auf der Stelle. Das führt dann bei den großen Satiren, etwa der dritten Walpurgisnacht (gegen den Nationalsozialismus geschrieben, aber nicht veröffentlicht, um niemand in Gefahr zu bringen), zu einer Aufblähung und einer endlosen Ausdehnung sowohl der einzelnen Sätze, einzelner Abschnitte und des Ganzen, daß man weder von einem guten Stil noch von geläutertem Sprachgeschmack sprechen kann. Robert Musil sagt deshalb mit Recht: „Es gibt zwei Dinge, gegen die man nicht kämpfen kann, weil sie zu lang, zu dick sind, keinen Kopf und Fuß haben: Karl Kraus und die Psychoanalyse."[6] Kraus ist um so glücklicher, je kürzer und prägnanter sein Wort ist. Die vielen geistreichen Einfälle, die manchmal in verschiedenen Abhandlungen wiederholt werden, formte er später schärfer und gab sie als Aphorismen heraus. So überraschend sie sind, verleugnen sie doch nicht ihre Herkunft aus dem rein Rationalistischen. Wenn man seine Aphorismen mit denen Lichtenbergs, den Fragmenten von Friedrich Schlegel und Novalis, den Maximen und Reflexionen Goethes vergleicht, wird man den bedeutenden Abstand erkennen. Schließlich formte er viele von ihnen auch zu „Worte in Versen" um. Man kann also die gleichen Gedanken dreimal und öfter in seinem Werk lesen. Das Sprachschöpferische bei Kraus ist also durchaus nicht unerschöpflich[7].

Kraus wendet sich nicht nur gegen die Sprachmängel der Presseäußerungen und die Gewinn- und Gesinnungslosigkeit ihrer Vertreter. Er betrachtet die Presse in ihrem Wesen als ein Unglück und ein Verderbnis. In den Aufsätzen über Heine (den Vater der Presse) und die Folgen, Nestroy, den Untergang der Welt durch schwarze Magie usw. wendet er sich grundsätzlich gegen diese Literatur. Hier gelingen seinem ganzen Ernst und seiner Tiefgründigkeit Stücke von außergewöhnlicher Schönheit und Durchschlagskraft, die ihren Wert immer behalten werden.

Trotzdem wirkt das Satirische im Werk von Karl Kraus, wenn man sich nicht mit der einen oder andern Probe begnügt, sondern die veröffentlichten Bände Seite um Seite durchliest, ermüdend und schließlich abstoßend. Man spürt die ertötende Wirkung des Negativen: die gleiche Form der Behandlung des Gegners erweckt die Langeweile. Der Eindruck, den er Josef Hofmiller machte, ist beispielhaft: „Kraus habe ich vor etwa 15 Jahren sehr geschätzt, ich habe die ganze Fackel von A bis Z gelesen bis zum Jahr 1920, wo ich mein vollständiges Exemplar der Deutschen Bücherei in Leipzig verkaufte. Ich fand, daß seine ganze Art etwas Gewaltsames, Forciertes, Fanatisches bekam, auch stilistisch: zum Schluß ging er mir auf die Nerven. Seine Verse sind mir unmöglich. Am besten sind die frühesten Jahrgänge. Er teilt das Schicksal aller Juden, die sehr begabt sind: mit den Jahren akzentuieren sich ihre geistigen Züge, aber sie gewinnen nicht. Sie entwickeln

[6] *Robert Musil*, Tagebücher, Aphorismen, Essays und Reden, *Hamburg 1955, 354.*

[7] Die Sammlung seiner Gedichte enthält also zumeist Gedankenlyrik. Es finden sich aber in den „Worten in Versen" auch reine und edle Stücke echter Lyrik (z. B. 7, 51. 187. 235. 326ff. 381. 465).

sich mehr nach der Schärfe, nach dem Intellekt hin, aber es macht nicht mehr den Eindruck des Natürlichen, einer ruhigen, innerlichen, wohltuenden Reife..."[8]

Aber Karl Kraus bleibt nicht dabei stehen. Sein angeborenes und geübtes Sprachgefühl führt ihn dazu, andere zu einem Verständnis für die Angelegenheiten der Sprache zu erziehen, zu jener Höhe, auf der man das geschriebene Wort als die naturnotwendige Verkörperung des Gedankens und nicht bloß als gesellschaftspflichtige Hülle der Meinung begreift (8, 20). Die Sprache wird ihm die Mutter, nicht die Magd des Gedankens (3, 235), und er schöpft aus ihr neue Gedanken (3, 236). Das veranlaßt ihn selbst, über das Wesen des Wortes nachzudenken. Es gehört nicht nur das Denken dazu, damit Literatur werde. Sie ist zugleich etwas Gesehenes und Gehörtes. Sie wird mit Aug' und Ohr geschrieben (3, 240). Er bemüht sich nun, die Bedeutung jeden Wortes genau abzugrenzen. Dabei erkennt er: „Ein Absolutum der Wortgestalt gibt es nicht, da das Wort noch jenseits seiner eigenen Problematik vielfache, immer wechselnde Beziehungen mit dem Wort eingeht. Das eben bewirkt den gefährlichen Zauber der Sprache, daß noch die primitivste Aussage zu voller Eindeutigkeit auf ihre Sphäre angewiesen bleibt" (2, 329). So kommt es darauf an, Sätze zu bauen. Er nennt sich „Satzbauer" und „wendet an einen Satz alle Intensität der Empfindung und der Arbeit, und zwar an jeden Satz dieselbe, so daß es gar keinen Wertunterschied zwischen meinen Sätzen gibt und jeder Bau gleich geschlossen und gefügt erscheint" (2, 53). „Ein guter Stilist soll bei der Arbeit die Lust des Narzissus empfinden. Er muß sein Werk so objektivieren können, daß er sich bei einem Neidgefühl ertappt und erst durch Erinnerung daraufkommt, daß er selbst der Schöpfer sei. Kurzum, er muß jene höchste Objektivität bewähren, die die Welt Eitelkeit nennt" (3, 92). Bei dieser Arbeit stellt er fest, daß das Wort im Satz nicht durch die Regel des Grammatikers zu erfassen ist (2. 120. 135). Auch seine eigenen Bemühungen, etwa die um den Sinn und den Anwendungsbereich des Wörtchens „es", muten den Leser zuweilen gekünstelt und abwegig an, und er selbst muß gestehen, daß es ihm nicht gelungen sei, dem Geheimnis auf den Grund zu kommen (2, 80f. 336).

Kraus übertreibt wohl etwas das Lob seiner Sprachbemühung, aber sein Wille ist unverkennbar. Dabei verdient es angemerkt zu werden, daß er kein Purist ist und oft das Fremdwort vorzieht, auch dann, wenn der Sinn und die Klangfarbe nicht berührt werden (2, 96). Er gesteht auch, daß es in seinem Stil von Austrazismen, ja von Judaismen wimmele (6, 196). Das stellte auch Kafka fest. Sein Witz sei hauptsächlich das Mauscheln. So mauscheln wie Kraus könne niemand[9].

Die Arbeit an der Sprache und mit der Sprache ist für Kraus Kunstbemühung, bei der es nicht um die Renovierung des geistigen Zierats geht (8, 192), sondern um das Wesen und den Kern. „Die Kunst als Zeitvertreib

[8] *Hofmiller* a.a.O. 186.
[9] *Kafka* a.a.O. 336f.

vertreibt uns die Ewigkeit" (3, 242). Ihre letzte Wirkung ist die Menschlichkeit (3, 213). So steht die Wortkunst im Dienst der Gesinnung und der Moral im weiten Sinn dieses Wortes. Kraus veröffentlicht in der „Fackel" Auszüge aus den Vorlesungen über Kunst von John Ruskin, die Ausdruck seiner eigenen Überzeugung sind: „Es steht fest und ist keinem Irrtum und keiner Ausnahme unterworfen, daß die Kunst einer Nation der Ausdruck ihres ethischen Zustandes ist ... Die Hauptfehler unserer Zivilisation sind auf die Annahme zurückzuführen, daß eine edle Ausdrucksweise ein durch Grammatik und Betonung erkennbarer Kunstgriff sei, da sie doch nur der sorgfältigere Ausdruck eines richtigen Gedankens ist. Alle Vorzüge einer Sprache wurzeln in der Moral. Sie wird deutlich, wenn der Sprecher wahrhaftig, klar, wenn er mit Wohlwollen und dem Wunsche spricht, verstanden zu werden, kraftvoll, wenn er ernst ist, anmutig, wenn er Sinn für Rhythmus und Ordnung besitzt. Das Geheimnis der Sprache ist das Geheimnis des Mitempfindens, und ihr ganzer Zauber ist nur edlen Naturen zugänglich ... Solange unsere Worte unserem Glauben entsprechen, solange kann sich die Kunst der Sprache veredeln. In dem Augenblick, da sie nach äußerlichen Grundsätzen geformt wird, wird sie flach und ist keiner Entwicklung mehr fähig ... Ein edler und richtiger Stil ist bis jetzt immer nur aus einem aufrichtigen Herzen hervorgegangen" (2, 246f.).

Bei aller Bemühung um die Sprache herrscht dennoch bei Kraus eine gewisse Einseitigkeit. Das Wort ist für ihn der Ausdruck des Gedankens; beide sind eindeutig aufeinander zugeordnet und entspringen der inneren Notwendigkeit. So ist das Wort den apriorischen Ideen Platos zu vergleichen. Im Gebrauch gewinnt das Wort auch alle Kraft und Anschaulichkeit, die ihm die Sinne verleihen. Dagegen spielt bei Kraus die freie und willkürliche Benennung der Dinge keine Rolle. Und doch liegt hier auch eine selbständige Wurzel des Wortes vor, die der freie Mensch verwirklicht. Beides zusammen genommen, gedanklicher Ursprung und die willkürliche, schöpferische Benennung der Erfahrungsgegenstände, schaffen die Sprache. Diese Einseitigkeit hängt mit der rationalen Geistigkeit von Kraus zusammen.

Seine Sprachlehre bestimmt natürlich auch sein Urteil über die verschiedenen Genera der Literatur. Für die Lyrik hat Kraus ein feines Empfinden. Er selbst betrachtet seine eigene lyrische Übung mehr als eine Nebensache. Aber aus den allerdings übertriebenen Urteilen über die Kunst von Else Lasker-Schüler, die Rilkes oder Stefan Georges, dessen Sprachkunst ihn offenbar besonders anzog, auch aus der Kritik an Heine erhellt zur Genüge, daß Kraus einen guten Sinn für die Lyrik hatte. Er machte sich auch Gedanken über das Wesen des Reimes. „Reimen kann sich nur, was sich reimt, was von innen dazu angetan ist und was wie zum Siegel tieferen Einverständnisses nach jenem Einklang ruft, der sich aus der metaphysischen Notwendigkeit worthaltender Vorstellungen ergeben muß" (2, 423; vgl. auch 22, 358). Freilich ist zu sagen, daß Kraus selbst bei den in Verse geschmiedeten Aphorismen diese Forderung sehr oft nicht verwirklicht.

Auch für das Drama (und das Theater) hat Kraus ein gutes Empfinden. Verschiedentlich preist er den großartigen Schluß, das „Lebt wohl" der Goetheschen Iphigenie, in dem „ein Atemzug der Ewigkeit zur Sprache wird" (2, 59). Er selbst zeigt sein dem Drama eigenes Können bei den zurückhaltenden Verbesserungen der Schlegelschen Übersetzungen von Shakespeare (König Lear, Macbeth u. a.). Dabei bewährt er sein Feingefühl für die Verschiedenheit der Sprachnaturen, die durch die Veränderung bei Schlegel hundertmal besser zum Ausdruck kommt als durch die Angleichung bei Gundolf (2, 165. 200 u. a.). Kraus selbst hat sich auch dramatisch versucht, besonders bei der noch näher zu besprechenden Tragödie „Die letzten Tage der Menschheit".

Auffallend ist, daß Kraus von sich bekennen muß, daß er der epischen Kunstform wie einem ihm Unfaßbaren gegenüberstehe (6, 41). Der Roman ist ihm das Sprachwerk außer der Sprache (8, 214; 6, 341 u. a.). Er ist keine Wortkunst, sondern beginnt beim Stoff (2, 208). Kraus übersieht völlig, daß in unserer Zeit gerade der Roman jene Form der Literatur ist, in der die weltanschaulichen und menschlichen Probleme ausgetragen werden. Dies mag vielleicht damit zusammenhängen, daß der Roman, wie ihn die Zeitgenossen schrieben, vorzüglich psychoanalytischer Natur war. Freud aber und die Psychoanalyse sind ihm ebenso verhaßt wie die Presse. Der Psychoanalytiker ist ihm der Auswurf der Menschheit (8, 259), die Psychologie die ultima ratio der Unfähigkeit (3, 98), jene Geisteskrankheit, für deren Therapie sie sich hält (3, 331). Damit hat er freilich weithin recht, wenn er sagt, der Unterschied zwischen der alten und der neuen Seelenkunde sei der, daß die alte über jede Abweichung von der Norm sittlich entrüstet war und die neue der Minderwertigkeit zu einem Standesbewußtsein verholfen habe (3, 223). Man wird in diesen Urteilen den Denker erkennen, der das Hinfällige und Relative zurückweist und sich dem Unbedingten verschrieben hat.

Obwohl Kraus sich vorzüglich der Sprache und der sprachlichen Gestaltung widmet, über die Sauberkeit des Ausdrucks wacht und die Schönheit und Wahrheit zum Sieg führen will, nimmt er doch auch lebendigen Anteil an dem politischen Geschehen seiner Zeit. Dies zeigt sich vor allem in seiner Bewertung des Geschehens während des Balkankriegs 1912 und des Weltkriegs 1914—1918. Den Zustand Österreich-Ungarns sieht er geprägt durch den Kaiser Franz Joseph. „Nie prägte mächtiger in ihre Zeit jemals ihr Bild die Unpersönlichkeit" (7, 300). Er und die Monarchie sind ihm verhaßt, ebenso wie der Krieg (4, 298ff. u. ö.). Acht Jahre nach der Ausrufung der Republik, die ihm so, wie sie war, keine besondere Achtung abnötigte, billigte er ihr doch zu: „Es bleibt wohl die beste von ihren Gaben, daß wir keine Monarchie mehr haben" (7, 469). Er bedauerte darum den Mord von Serajewo an Franz Ferdinand, auf den er wie viele seine Hoffnung um eine gesunde Erneuerung des Staatswesens geknüpft hatte (8, 418ff.). Kraus war Pazifist. Er bekennt allerdings — trotz der Erfahrungen des Balkankriegs, habe er bis zum 1. August 1914 nicht voll geahnt, wie berechtigt der pazifistische

Gedanke war (6, 59). Krieg und Presse verbindet er in dem Aphorismus „An der Erfindung des Schießpulvers und an der Erfindung der Druckerschwärze müßte man vor allem die Bedeutung zugeben, die ihre Gleichzeitigkeit für die Menschheit hat" (3, 380). Der Krieg bewirkte, daß die, die Beter waren, alle Töter wurden (7, 322). „Die Theologie mußte sich leider damit begnügen, ihren Segen zur Übertretung sämtlicher Gebote zu geben" (4, 289).

Seine grundsätzliche Stellung zum Krieg nahm er in seiner Tragödie „Die letzten Tage der Menschheit", die man das gewaltigste Pamphlet der neueren Literaturgeschichte genannt hat. Den ersten Entwurf der meisten Szenen schrieb er 1915—1917, machte 1919 noch Zusätze und gab ihm die endgültige Form bei der ersten Drucklegung 1920—1921 (5, 774). In einer erdrückenden Fülle kleiner oder größerer Szenen, mit einem Aufwand unendlich vieler Personen gibt er Bilder von den Verhältnissen und Vorgängen in der Heimat, der Etappe und der Front. Menschliche Dummheit, Verantwortungslosigkeit, Egoismus, Grausamkeit bei den Kaisern, den Staatsmännern, den Generälen und Offizieren, den Kriegsgewinnlern und Kriegsberichterstattern stehen im Vordergrund. Elendsbilder zeichnen die Wirkung dessen, was ahnungslos oder freventlich über das Volk verhängt wurde. Es ist dies alles zugleich von einer erschütternden Gleichförmigkeit und ohne eigentlich dramatische Steigerung. Die Szenen könnten auch beliebig vermehrt werden. Ein innerer Zwang besteht nicht. Musil sagt zu Recht, daß diese Kriegsgegnerschaft moralisch ebenso steril sei wie die Kriegsbegeisterung[10]. Bei dieser Art der Berichterstattung fehlt alles, was auch an sittlichem Opfergeist und menschlicher Größe vorhanden war. Kraus will, wie es scheint, nicht gerecht sein. So zeigt dieses Drama, wie auch manche andere Polemik, nur den bewußten Satiriker, der herabzieht und nicht über den Ereignissen steht und sie von einer höheren Warte — wenn auch noch so unnachsichtig — beurteilt. Die unmittelbar den Krieg und seine Erscheinungen darstellenden Szenen werden unterbrochen durch solche, in denen der Optimist und der Nörgler sich theoretisch über die Vorgänge unterhalten. Die üblichen, bis zum Überdruß wiederholten Beteuerungen vom schöpferischen Sinn des Krieges, des Vaters aller Dinge, werden von dem Nörgler als hohl und irrig entlarvt. Er selbst erweist den Krieg als größte Torheit, als schreckliches Verbrechen an der Menschheit. Aber alles, was er auch sagt, kann letztlich nicht befriedigen. Der Nörgler spricht aus der Gesinnung einer flachen und fragwürdigen Humanität heraus. Man tut weder Kraus noch seinem Werk ein Unrecht, wenn man von dem aufgestörten Kleinbürger spricht, der hier anklagt und verurteilt. Zwar schließt Kraus, wie auch seinen Bericht vom Balkankrieg, mit einem Ruf an Gott. Doch wird nicht glaubhaft, daß damit Kraus das Unglück, das Übel und das Böse aus einer religiös durchformten Haltung beurteilt. So mag dieses Drama wohl den unmittelbaren Eindruck menschlicher Erbärmlichkeit, ja Verderbtheit vermitteln. Selbst

[10] a.a.O. 271.

ein Pamphlet muß, wenn es wirken soll, aus einer Haltung kommen, die mehr ist als Negation, auch wenn der Mensch in seinem Innern noch so sehr verletzt und empört ist.

Zuletzt muß noch von Kraus und seiner Beziehung zur religiösen Welt die Rede sein. Er war kein Atheist. Vor dem Krieg trat er, der geborene Jude, sogar der katholischen Kirche bei. Bei seiner selbständigen Haltung wird man nicht dem Gedanken Raum geben dürfen, daß er damit ein Zugeständnis an den Geschmack des Publikums gemacht habe (6, 97). Später trennte er sich aber wieder von der Kirche, offenbar wegen ihrer Stellung zu dem Geschehen des Krieges. Der Herausgeber seiner Werke, Heinrich Fischer, sagt von ihm, er sei religiös gewesen nicht im Sinn einer Konfession, aber als Ritter und Kämpfer für das Göttliche (3, 456). Er hält dafür, daß die Einheit seiner poetischen, ethischen und religiösen Substanz Übereinstimmung von Werk und Wesen zeige. Kraus sei der existentielle Künstler im Sinn von Kierkegaard (3, 457). Dadurch will er sogar das Erotische bei Kraus rechtfertigen, als Symbol eines absolut Seienden. Es werde zweifellos Leser und Kritiker geben, die nicht an solche tiefe Hintergründe glauben könnten (3, 460f.). Was das erotische Element angeht, so kann man weder in seinem persönlichen Leben noch in seinem schriftlichen Werk eine fatale Nähe zur Frauenwelt, zumal zur Frauenhalbwelt, übersehen, die bei dem Satiriker vorzüglich mit einem gewissen Zynismus verbunden ist. Das sollte man nicht wegdisputieren wollen. Er tritt auch für die Straflosigkeit der Abtreibung ein (z. B. 8, 90). Nicht nur vereinzelte und gar nicht prüde Männer von Rang haben gerade wegen dieser erotischen Haltung jede Verbindung mit Kraus abgelehnt. Auch wenn man nachträglich den persönlichen Bereich in die Sphäre des Privaten verweist und aus der Betrachtung ausschließt, bleiben die schriftlichen Denkmäler.

Daß Kraus manchen Pfeil auf das Christentum abschießt[11], wird man ihm nicht sonderlich übelnehmen. In dem bisher veröffentlichten Werk findet sich aber keine Stelle, die etwas Wesentliches vom Christentum bejahte oder auch nur mit Ehrfurcht anführte. Seine Äußerungen bleiben im Bereich des Allgemeinen, wie etwa, daß die wahren Gläubigen die seien, die das Göttliche vermißten (4, 425), oder daß man sich zu allen Dingen Zeit lassen solle, nur nicht zu den ewigen (3, 177). Man möchte ihm zugestehen, daß er in seinem Innern dem Religiösen, Gott und der Gottesverehrung einen Platz ausgespart hat. Aber wie bei den Deisten ist sein religiöser Sinn nicht formgebend in seinem eigentlichen Lebenswerk.

Am meisten anzuerkennen ist bei Kraus die unbedingte Selbständigkeit. In einer Zeit, da unter den oberen Schichten Gruppierungen von Dichtern, Schriftstellern und anderen Kreisen eine fast tyrannische Herrschaft aus-

[11] Wenn eine Kultur fühlt, daß es mit ihr zu Ende geht, läßt sie den Priester kommen (3, 280); die Kraft, das technische Leben zu überdauern, wächst nicht in den Reihen des Christentums (3, 401); Lammasch sei in einem Land, in dem auch der Mantel christlicher Nächstenliebe nach dem Wind gehängt werde, ein Christ (4, 226) u. ä.

zuüben begannen, das Vorspiel der heutigen Massenmeinungsbildung, setzte er sich durch, ganz allein auf sich gestützt. Freilich wurde er mehr gefürchtet als geachtet. Man hat auch den Eindruck, daß er in Deutschland bei vielen einzelnen mehr gehört worden sei als in Österreich selbst. Wie aus dem Beispiel Hofmillers zu ersehen ist, ließ dieser Einfluß im Lauf der Zeit nach. Seine das Minderwertige treffende Kritik blieb schließlich doch unfruchtbar.

Unbestritten ist bei Kraus auch das Verdienst, unaufhörlich und unermüdlich gegen die in den Niederungen des Tagesschrifttums angesiedelte Presse gekämpft zu haben. Fragwürdig jedoch sind seine Fehden und viele Bewertungen der eigentlichen Schriftsteller und Dichter. Da er sich dem Einzelfall und der schriftstellerischen Einzelwendung zuwendet, scheint er gar nicht gespürt zu haben, welche Fülle von Talenten gerade damals im sterbenden Österreich gelebt haben. Mag auch jeder von ihnen seine eigene Schwäche und Einseitigkeit haben, ein Blick, der das Ganze überschaute, durfte doch mit berechtigtem Stolz auf die vielen Dichter erster und zweiter Ordnung blicken, deren sich Wien und auch Prag damals rühmen durften. Kein Zweifel kann auch darüber bestehen, daß sich viele von ihnen Gedanken über ihr Werkzeug, die Sprache, machten, vielleicht nicht so eindringlich oder mit bohrender Rationalität wie Kraus, aber doch in ehrlichem Bemühen um eine vollkommene Beherrschung ihrer Kunst.

Viel Freude wird man auch immer an manchen geistreichen Einfällen des Satirikers haben, die in unnachahmlicher Kürze, wenn vielleicht auch ein wenig übersteigernd, einen Mißstand des Lebens oder der Sprachübung blitzartig erleuchteten[12]. Aber sie sind doch mehr Anlaß eines vergnüglichen Lächelns, mehr nicht. Daß Kraus das Verheerende des Krieges und die Abgründigkeit des Nationalsozialismus früh mit aller Klarheit erkannt hatte und unbeirrt an seinem Urteil festhielt, stellt ihn hoch über die vielen, die entweder die Dinge nicht durchschauten oder aus Gedankenträgheit einen Weg zur Versöhnung der Gegensätze suchten. Jedoch ist seine Darstellung der Zeitereignisse der unheimlichen Furchtbarkeit der Dinge nicht gewachsen. Letztlich muß alle Betrachtung der Persönlichkeit und des Wirkens des Satirikers und Sprachkünstlers Kraus in die Frage münden: Kann man ihm wahre Größe des Geistes zuschreiben? Wir müssen das verneinen. Trotzdem gehört er als geschichtliche Erscheinung zweifellos zum literarischen und dichterischen Leben des deutschen Sprachraums für die Zeit des ausgehenden 19. und der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts.

---

[12] Die Zeitgenossen, die aus zweiter Hand in den Mund leben; die Psychoanalytiker als Zwangshandlungsgehilfen; die Untergangster des Abendlandes; im Krieg von den Lebensmittelvorräten, die nacheinander gestreckt worden sind; mit den Waffen wär's noch zu probieren; Vielwisser leben in dem Glauben, daß es bei der Tischlerarbeit auf die Gewinnung von Hobelspänen ankommt. Die Schule ohne Noten (Zeugnisse) muß einer ausgeheckt haben, der vom alkoholfreien Wein betrunken war. Der Wiener, die Kreuzung aus einem Wiener und einem Juden. Sexuelle Aufklärung ist insofern berechtigt, als die Mädchen nicht früh genug erfahren können, wie die Kinder nicht zur Welt kommen usf.

Der Selbstmord als Weltproblem

GEORG SIEGMUND

Mehr als bei jeder anderen Todesursache weisen die Tabellen über Selbstmordhäufigkeit von einem Land zum andern ganz beträchtliche Unterschiede auf. So nennen die neuesten statistischen Jahrbücher als Minimum die Zahl von 0,2 auf 100 000 Einwohner für Ägypten, als höchste Zahlen 25,3 für Japan und 33,9 für West-Berlin. Die höchsten Selbstmordziffern übersteigen die niedrigsten um mehr als das 200fache. An der Spitze liegen weiter — nach den letzten erreichbaren Zahlen — Österreich (23,3), Dänemark (22,5), Finnland (22,4) und Schweiz (21,6). Im Gegensatz dazu gehören Irland, National-China und die Länder von Latein-Amerika zu jenen Ländern, bei denen auf 100 000 Personen weniger als 5 Selbstmorde im Jahr kommen. Im allgemeinen gilt dann weiter, daß die Selbstmorde der Männer dreimal so häufig sind wie die der Frauen; auch nehmen sie nach dem 45. Lebensjahr im allgemeinen wesentlich zu.

Im Lauf der letzten Jahre sind keine großen Veränderungen in der durchschnittlichen Selbstmordhäufigkeit der Länder festzustellen. Von den 50 Ländern, von denen Angaben vorliegen, ist für 32 eine steigende Tendenz festzustellen, bei 14 eine Minderung, bei den restlichen bleiben die Zahlen ziemlich konstant[1].

Überaus aufschlußreich ist es bereits, die letzten augenblicklich erreichbaren statistischen Angaben großer Länder über die Selbstmordhäufigkeit miteinander zu vergleichen. Es kamen Selbstmorde auf 100 000 der Bevölkerung in:

Deutschland (Bundesrepublik)	18,9 im Jahre 1959
Berlin West	33,9 im Jahre 1959
Sowjetsektor von Berlin	35,0 im Jahre 1957
Sowjetische Besatzungszone	33,0 im Jahre 1957
Frankreich	16,6 im Jahre 1958
Großbritannien	11,7 im Jahre 1958
Italien	6,7 im Jahre 1958
Österreich	23,3 im Jahre 1959
Wien	32,4 im Jahre 1959
Wien	28,9 im Jahre 1960
Japan	24,6 im Jahre 1958
USA	10,2 im Jahre 1958
Irland	2,6 im Jahre 1957

Der Selbstmord ist eine Tatsache, die keinem Land und keinem Volk fremd ist. Er fehlt weder bei den sogenannten „Naturvölkern", denen ge-

[1] Angaben nach: Demographic Yearbook UN 1957 u. 1959.

legentlich romantische Idealisierung ein „paradiesisches Dasein" zuschreiben möchte, noch bei den „zivilisierten" Völkern. Ja, er scheint in seiner beängstigenden Häufigkeit geradezu eine Folge der europäischen Zivilisation zu sein, die ihr Virus-Gift überall dorthin mitgenommen hat, wo sie eingedrungen und zur führenden Lebensform geworden ist.

Als der Kommunismus in Rußland zur Herrschaft gelangte, waren seine Vertreter der stolzen Zuversicht, die kommunistische Lebensform würde sich in ganz kurzer Zeit als die der menschlichen Natur allein angepaßte und wahre Lebensform herausstellen. In diesem „Glauben" schaffte man offiziell die Todesstrafe ab und beschränkte alle schweren Strafen auf das Höchstmaß von fünf Jahren, weil man erwartete, bis dahin würde sich die Einsicht in die Naturangepaßtheit der neuen Lebensform so durchgesetzt haben, daß es alsdann keine Verfehlungen mehr geben werde, die bestraft werden müßten. Die glühende Sehnsucht der Gläubigen des dialektischen Materialismus erwartete den baldigen Anbruch des „neuen Paradieses", in dem es natürlich auch keine Verzweiflung mehr geben könne, aus der heraus Selbstmorde geschehen. Die Wirklichkeit aber sieht ganz anders aus, so anders, daß sie das Licht der Wahrheit scheut. Das Zaren-Rußland dürfte wohl das europäische Land mit den wenigsten Selbstmorden gewesen sein. Nach Lejbowitsch[2] kamen im Vorkriegsrußland auf 100 000 Einwohner im Jahr 0,3 bis 0,4 Selbstmorde. Die letzten Angaben, die über die Selbstmorde in Sowjetrußland in der Literatur zu finden sind, beziehen sich auf die Jahre 1922—1925. Für diese vier Jahre im Total hatte eine Moskauer „Moralstatistik" Selbstmordzahlen veröffentlicht, welche R. Heindl[3] in Vergleich zu den entsprechenden Zahlen Preußens gesetzt hat. Dieser Vergleich zeigt den Einbruch des Selbstmordes in die junge Generation, während die Alten viel seltener Selbstmord begingen. Erschreckend ist die hohe Zahl der Kinderselbstmorde.

In Rußland begingen

5mal so viel Kinder (unter 15 Jahren)
3½mal so viel Halbwüchsige (16—19)
4mal so viel 20—24jährige
3mal so viel 25—29jährige
1½mal so viel 30—39jährige
1½mal so viel 40—49jährige
½mal so viel 50—59jährige
½mal so viel 60jährige und ältere Selbstmord als in Preußen.

Dazu bemerkt R. Heindl, daß zwar die Verteilung der russischen Bevölkerung auf die Altersklassen unbekannt ist; „es ist aber ausgeschlossen, daß

[2] *J. Lejbowitsch,* Zur Charakteristik der gegenwärtigen Selbstmorde in Sowjetrußland, in: *Deutsche Zschr. f. d. Ges. Gerichtl. Medizin, 5. Bd. (1925) 165.*
[3] *R. Heindl,* Der Selbstmord in Sowjet-Rußland, in: *Archiv für Kriminologie, 80. Bd. (1927) 252.*

obige Tabelle sich ausschließlich aus einem größeren Reichtum Rußlands an Kindern und noch nicht 30jährigen erklärt. Die Unterschiede in den Selbstmordzahlen beider Länder sind zu enorm." Für die Mentalität der Oststaaten ist es charakteristisch, daß sie ihr statistisches Zahlenmaterial mehr und mehr zu verschleiern suchen. Die wenigen Tatsachen aber, die wir von den durch Sowjetrußland kontrollierten Staaten wissen, genügen, um sie als Länder einer stummen Verzweiflung bezeichnen zu können. Für die sowjetische Besatzungszone Deutschlands wird die Quote für 1957 mit 33,0 angegeben, eine Zahl von erschreckender Höhe. In Ungarn ist die Selbstmordrate in den letzten Jahren bedeutend gestiegen. 1954 war sie 18, 1957 schon 22 und 1958 bereits 24 (nach dem österreichischen statistischen Jahrbuch von 1960).

Während die Selbstmordziffern National-Chinas zu den niedrigsten der Welt zählen, geben die wenigen Tatsachen, die wir aus Rot-China wissen, einen erschütternden Einblick in die Auswirkungen der Persönlichkeitszerstörung durch die kommunistische Kollektiv-Hysterie. Man lese nur den Dokumentarbericht des flämischen Missionars Dries van Coillie, der die kommunistische Umerziehung durch „Gehirnwäsche" selbst mehrere Jahre im Gefängnis über sich ergehen lassen mußte und seinem Bericht von den Erlebnissen „im Gefängnis unter Mao-Tse-tung" die bezeichnende Überschrift „Der begeisterte Selbstmord"[4] gegeben hat. Im Grund ist Rot-China ein einziges großes Gefängnis, in dem die Gefängnismethoden des Terrors, der Bespitzelung und persönlichen Vergewaltigung wenn auch in abgeschwächtem Maß im ganzen Land geübt werden.

Wie die kommunistische Umerziehung wirkt, dazu einige Sätze aus dem Bericht van Coillies. „Man lebt — und man leidet. Körperliche und moralische Leiden, die man nicht zählen und messen kann nach Maßen und Stunden und Tagen, aber Leiden, an denen man verendet — Leiden mit Unterbrechungen von Sekunden, über Stunden, Tage, Nächte, Wochen, Monate hin, und denen erst nach Jahren der so heiß begehrte Tod als willkommener Freund und rettender Engel das Ende durch Erlöschen bringt. Den Tod fürchtet man nicht, wohl aber das Leiden, das andauert und nicht enden will. Viele haben den Tod gesucht und sich an ihn geklammert aus Furcht, daß die Regierung ihn noch im letzten Augenblick verhindern werde. Sie begingen Selbstmord. Und die anderen beneideten sie um dieses ‚Glück'. Aber es gab dazu keine Gelegenheit mehr. Alles, was zu Selbstmord führen könnte, wurde mit Strenge aus den Zellen entfernt: Messer, Schere, Bindfäden, Nägel, Blechbüchsen, Glas, Nadeln. Und jeder einzelne wurde streng bewacht" (46).

In dieser Lage war es allein die Gewissensbindung an den persönlichen Gott, die vor der Befreundung mit dem Gedanken an den Selbstmord zurückhielt. „Ich wies jeden Gedanken an Selbstmord ab. Das durfte ich nie-

[4] *Dries van Coillie,* Der begeisterte Selbstmord. Im Gefängnis unter Mao-Tse-tung, *Donauwörth o. J. (1960).*

mals wünschen oder wollen. Und ich dachte auch nicht daran. Obwohl die Mehrzahl der Gefangenen insgeheim daran dachte und danach trachtete, durch irgendeinen Spalt mittels Selbstmord zu entwischen, weil ja das Leben kein Leben mehr war, sondern ein langsamer Abbau von Geist und Körper, eine allmähliche Zersetzung. Von Zeit zu Zeit wurde in der gemeinschaftlichen Gewissenserforschung der Selbstmordgedanke durch scharfe Kritik und Analyse der Zellengenossen zergliedert und zertüftelt, und zwar aus den intimsten inneren Erlebnissen heraus. Mit schlecht verhehlter Auflehnung folgten sie dieser Aussprache, und sie hegten trotz allem eine kleine Hoffnung, bei Gelegenheit sich schnellstens allem zu entziehen.

Ein paar Zellen weiter war es einem Gefangenen gelungen, sich mit einer Gilette-Klinge die Halsschlagader zu öffnen. Diese Klinge war ihm zwischen zwei Blättern eines Buches zugeschmuggelt worden. Alle Gefangenen mußten ihn als Idioten verfluchen, der die gute Behandlung durch die Regierung mit feindlichem Widerstand und grober Undankbarkeit belohnte. Wenigstens nach außen hin; denn viele beneideten tiefinnerlich den Toten um sein Glück, befreit zu sein.

Ich verabscheute seinen Selbstmord, aber beneidete den Toten. Ich sah im Tod nicht mehr den grausigen Sensenmann, der Angst und Entsetzen einflößt, sondern den freundlichen Engel, der einen bei der Hand nimmt und sagt: ‚Komm, mein Junge, es ist nun genug ... Komm mit in das Land voller Freude und Glück, wo beides kein Ende nimmt!' — Ein Blitz durchzuckte den Himmel mit weißem Licht. ‚Gott, mein Gott, ich will es nicht tun, nie Selbstmord ... Du allein bist Herr über Leben und Tod. Ich bitte dich, sende einen deiner Blitze in meine Zelle und rufe mich zu dir ... Ich warte auf dich ... Ich hoffe ...' Einige Zeit später schaute ich wieder auf das Zellenfenster. Da sah ich, daß das Unwetter abgezogen war. ‚Nicht mein Wille, sondern nur dein Wille soll geschehen!'" (97f.)

„Der begeisterte Selbstmörder — Sinnbild des Volkes im kommunistischen China. Viele haben, getrieben durch Wahnsinn und Verzweiflung und müde aller Plackereien, müde von dem Elend ohne Ende, Schluß gemacht mit dem Leben. Es gab eine Zeit, da in Shanghai auf Regierungsbefehl alle Fenster mit Aussicht auf Straßen mit Drahtgeflecht gesichert werden mußten. Daß viele Bürger durch einen Sprung aus dem Fenster sich das Leben nahmen und dann zerschmettert auf Straßen und Fußwegen gefunden wurden, wirkte sehr störend auf die Einbildungskraft und das Unterbewußtsein der Menschen und hemmte die Propaganda" (468).

Wenden wir uns nach diesem Ausblick in die kommunistische Welt den Völkern der freien Welt zu, so gilt nach Ausweis der Statistik Japan als das Land mit der größten Häufigkeit von Selbstmorden. Seit jeher spielte der Selbstmord in Japan eine gewisse Rolle, ist aber erst in diesem Jahrhundert zu einem beängstigenden Allgemeinproblem geworden. Im alten Japan gab es die Sitte des Junshi, d. h. den Freitod von Frauen und Gefolgsmännern, die ihrem Herrn, insbesondere ihrem Kaiser, in den Tod folgten. Diese Sitte

wurde vor 2000 Jahren von einem Kaiser verboten; das Gefolge des toten Herrschers wurde durch Tonfiguren ersetzt. Vor 1400 Jahren wurde in Japan die chinesische Kultur eingeführt. An die Seite des alten Shintoismus trat der aus Indien stammende und nach China übergegangene Buddhismus, der eine Verbindung mit dem chinesischen Konfuzianismus eingegangen war. Staatsmänner jener Zeit scheinen den Buddhismus gefördert zu haben, um dem unerwünschten Sittenverfall Einhalt zu gebieten; denn der Shintoismus kennt weder Moralkodex noch geistliche Bindung.

Jedoch wirkte sich mit der Zeit die pessimistische Grundidee des Buddhismus in einer eigentümlichen Weise aus. Im japanischen Mittelalter einer feudalen Soldatenherrschaft setzte sich die Ansicht von der Erlaubtheit des Selbstmordes durch, den ein Soldat begehen dürfe, wenn er in Gefahr steht, von Feinden gefangen genommen zu werden.

Seit dieser Zeit wurde auch die Sitte des Harakiri geübt. Seine Tradition datiert vom mittelalterlichen Militarismus und hat seinen Ursprung in dem Willen von Adeligen, der Demütigung der Gefangennahme durch den Feind zu entgehen. Es gab zwei Formen des Harakiri, ein freiwilliges und ein vorgeschriebenes Harakiri. Dieses wurde 1868 abgeschafft. Das freiwillige Harakiri indes blieb bestehen. Ist es in letzter Zeit auch seltener geworden, so wurde seine Idee im zweiten Weltkrieg wieder belebt.

Eine weitere Form von Selbstmord, Shinju genannt, ist für Japan charakteristisch. Es handelt sich um Selbstmord eines Liebespaares, dem die Familiengründung infolge von Krankheit oder Verbots der Eltern verhindert zu sein scheint. Familienselbstmord, bei dem auch die Kinder mitgetötet werden, heißt Oyako-Shinju. Er „ist zur Zeit ebenfalls alltäglich“[5]. Es stellt schon keine Sensation mehr dar, wenn das Wort Shinju in den Tageszeitungen auftaucht, „obgleich wir im Jahr 1950 wirklich bestürzt waren über ein versuchtes Gruppen-Shinju, das von sechs als Krankenpflegerinnen in einem Spital arbeitenden Studentinnen begangen wurde. Dies schien ein außergewöhnlicher Fall von Dosei-Shinju (homosexueller Doppelselbstmord) zu sein“[6].

Als Ursachen für die beunruhigende Entwicklung in Japan nennt Tatai soziale Desorganisation, gottlose Verbrechen und Verstädterung[7].

Sind wir heute auch noch nicht in der Lage, eine ausreichende Analyse der diese Selbstmordhäufigkeit bedingenden Faktoren im einzelnen bieten zu können, so ist es indes sehr wohl bereits möglich, eine Reihe entscheidender Faktoren herauszustellen und damit zu zeigen, daß es im fernen Osten die gleichen menschlichen Faktoren wie bei uns im Westen sind, die diese Häu-

---

[5] *Kichinosuke Tatai,* Die jüngste Entwicklungstendenz der Selbstmorde in Japan (private Übersetzung aus: *Bull. Inst. Pub. Health. Sept. 1952, 6—16).* — Diesem Aufsatz eines japanischen Fachmannes sind viele Angaben über japanische Verhältnisse entnommen.

[6] ebd.

[7] *Kichinosuke Tatai,* A further study of suicides in Japan, in: *Bull. Inst. Publ. Health 7 (1) 1958, 52—58.*

figkeit bedingen. Offensichtlich ist die menschliche Natur hier und dort die gleiche.

Seit vielen Jahrzehnten ist Japan ein Land, das die Verbindung mit der eigenen geistigen Tradition verloren hat und dafür in den Ausstrahlungsbereich der europäischen Kultur und Zivilisation geraten ist. Im Zug dieses geistigen Wandels ist heute das Interesse an östlicher Philosophie auf einige Universitätsprofessoren und Bonzen beschränkt, während die westliche Philosophie auf eine geistige Bereitschaft gestoßen ist, die weit über engere akademische Kreise hinausgeht. Westliche Philosophie gilt in Japan als Trumpf. Diesem Interesse entspricht eine enorme literarische Produktion. Nicht nur die namhaften großen Philosophen des Westens, sondern auch viele Erscheinungen zweiter Größe sind ins Japanische übersetzt. „Japan übertrifft" — sagt ein in Japan dozierender europäischer Philosophieprofessor[8] — „an Umfang der Übersetzungen ausländischer philosophischer Literatur die meisten der fortgeschrittensten Länder ... Dieses philosophische Schrifttum stellt ohne Zweifel eine gewaltige Leistung dar." Zwar spiegeln sich in diesem Schrifttum alle europäischen Geistesströmungen wider; an der Spitze aber stehen die geistigen Modeerscheinungen, zu denen Existenzialismus und dialektischer Materialismus zu zählen sind. Der moderne Existenzialismus mit seiner pessimistischen Beurteilung der menschlichen Existenzlage spricht vor allem die Seele einer jungen Generation an, die sich ihrer Hilflosigkeit gegenüber den geistig-moralischen Problemen bewußt wird. Es sind weithin die gleichen Grunderfahrungen, die auch in Japan den Existenzialismus zu einer Modeströmung werden ließen. Die literarische Form, in die Sartre und Camus ihren nihilistischen Existenzialismus gekleidet haben, hat ihnen eine große Leserschaft zugeführt. Als Gegenspieler des Existenzialismus gewinnt der dialektische Materialismus immer mehr an Boden; sein Anspruch, zugleich realistisch und wissenschaftlich begründet zu sein, macht starken Eindruck. Das Gesetz der Dialektik, von dem er spricht, scheint das Geheimnis der Geschichte zu erhellen. Zugleich verspricht der dialektische Materialismus eine schönere Zukunft. Schon hat er viele Gebildete in seinen Bann geschlagen. Indes ist keine dieser großen führenden Weltanschauungen in der Lage, eine wirklich befriedigende Antwort auf die grundlegende Sinnfrage des Lebens zu geben.

Hat es schon immer in Japan eine öffentlich anerkannte Form von Selbstmord gegeben, so waren es doch zunächst Fälle der Art, die man heute gelegentlich in der Literatur als „Bilanzselbstmord" bezeichnet. Es handelt sich hierbei um den Selbstmord von Erwachsenen, meist von Gebildeten, die es in einer ausweglosen Lage als Gebot der Vernunft und Stunde ansehen, sich zu entleiben. Doch bleiben „Bilanzselbstmorde" immer etwas recht Seltenes.

---

[8] *Johannes Siemes SJ*, Philosophie in Japan — Weg und Hindernis, in: *Die Kath. Missionen 79 (1960) 123.*

Zu Beginn des Jahrhunderts aber ist es in Japan zu Selbstmorden anderer Art gekommen. Junge Intellektuelle gerieten in den Zustand einer Verzweiflung ob eines weltanschaulichen Nihilismus und sahen den Selbstmord als seine unausweichliche Folge an. Die große Enttäuschung des Suchens nach Wahrheit am Pessimismus und Nihilismus westlicher Philosophien führte zu einer Selbstmordwelle in der studierenden Jugend. Im Jahr 1908 stürzte sich am Wasserfall Kegon ein Student in die Tiefe, der zuvor auf der geglätteten Rinde einer nahen Zypresse einen Abschiedsgruß eingeritzt, ein Bekenntnis ausgesprochen und seine Alters- und Standesgenossen aufgefordert hatte, ihm zu folgen. Auf Postkarten vervielfältigt wurde diese Aufforderung weit verbreitet, worauf ihm Hunderte von Studierenden in den Tod am gleichen Wasserfall folgten. Im November 1908 allein geschahen dort 180 Selbstmorde[9].

Im Zug der Amerikanisierung des japanischen Lebens ist — wie Siemes sagt — „das weltanschaulich-philosophische Interesse bei den Studenten zurückgegangen, und ein Großteil derselben strebt, aller höheren Interessen bar, nur nach materiellem Fortkommen und Vergnügen“[10]. So war es unausbleiblich, daß beim modernen Japaner, der ein „geistig entwurzelter Mensch“ ist, da ihm „die traditionellen Werte, in denen die früheren Generationen den Sinn des Lebens fanden, erschüttert sind“, ohne daß er „im Wirrwarr der modernen Philosophie“ dafür einen Ersatz finden konnte, ähnliche Folgen zutage traten wie bei dem westlichen Menschen, der mehr und mehr den Halt in einer geistigen Tradition aufgegeben hat und dazu neigt, den wirtschaftlichen Erfolg als Ersatzgötzen einzusetzen. Während im Westen trotz aller Emanzipierung ein Rumpf-Christentum in einem gewissen Sinn geistiges Bindeglied geblieben ist, verhält es sich in religiöser Hinsicht in Japan ganz anders. Grundverschiedene Religionen und religiöse Strömungen sind in das synkretistisch verwaschene Bild der religiösen Lage des heutigen Japan eingegangen. Dazu gehört der Buddhismus, zu dessen ausgesprochener Lehre von heute die Leugnung eines Weiterlebens nach dem Tod durch eine individuelle menschliche Seele gehört.

Die Folge dieses Synkretismus ist, daß Religion als Lehre mit einem bestimmten Stand von Wahrheitssätzen und der Alternative einer persönlichen Entscheidung in Japan nicht nur keine Rolle spielt, sondern sogar verabscheut wird. Je nachdem, was man unter „Religion“ versteht, kann man sagen, Religion bedeute im Leben des Japaners nicht viel, bei den Gebildeten sogar gar nichts, wie man anderseits das Wachsen gewisser neuer „Religionen“ und den starken Besuch von Tempeln als Zeichen starker Religiosität auslegen kann.

Japanische Religiosität ist weithin Sache eines gewissen „heiligen mystischen Gefühles“, das irgendwelche Festlegung auf historische Tatsachen

---

[9] Nach: *Karl Kälin*, Das Licht in dunkler Nacht, in: *A. Huonder*, Die Mission auf der Kanzel und im Verein I, *Freiburg 1912, 30.*

[10] a.a.O. 123.

oder geistige Wahrheiten scheut. Im Sinn des Goethe-Wortes „Gefühl ist alles — Name ist Schall und Rauch" wird ein Gefühl der Religiosität kultiviert, in deren Zentrum der Mensch, nicht mehr Gott steht. „Die Götter haben den Menschen zu dienen, nicht umgekehrt." Daran denkt der Durchschnittsjapaner nicht, daß Religion im eigentlichen Sinn persönlich verantwortliche Rückbindung an den geistig erkannten Seins-Grund ist, wie er auch nicht gelten lassen will, daß er in einer wahren Religion von einem weltjenseitigen Gott angesprochen und sittlich verpflichtet wird. „All dies erklärt die Leichtfertigkeit, um nicht zu sagen den Leichtsinn, mit dem die Japaner dem Heiligen gegenübertreten", sagt ein Kenner des japanischen Lebens[11].

Parallelen einer ästhetischen Gefühlshaltung der japanischen Jugend zum ästhetischen Pantheismus des Goetheschen „Werther" sind unverkennbar. Wie sie hier zum „Werther-Fieber" und zu einer Selbstmordepidemie geführt haben, so ist in Japan gegenwärtig offensichtlich etwas Ähnliches der Fall. Auch hier schlägt das Gefühl eines überhitzten Naturkultes um in die Enttäuschung ob der Absurdheit des Lebens und in die Verzweiflung eines Pessimismus. Der schon wiederholt zitierte japanische Fachmann Tatai sagt: „Die Japaner erfreuen sich sehr an natürlicher Schönheit. Mitunter erfühlen sie das Leben im bemoosten Stein und Baum, das ganz ähnlich wie im menschlichen Leben pulst. Diese Idee hat höchst wahrscheinlich in der Naturschönheit des Landes ihren Ursprung, das sich während eines Jahres entsprechend den vier Jahreszeiten in attraktiver Weise verändert. Dieser jahreszeitliche Wechsel der Landschaft ist lebendig und steht in enger Beziehung zu den Gefühlsregungen ihrer Bewohner. Durch diese Art der Verwandtschaft mit der Natur hat das menschliche Leben relativ geringere Bedeutung im Leben der Gesamtumgebung. Diese besondere Geisteshaltung ist kombiniert mit der passiven Doktrin des Buddhismus und dem Inferioritätskomplex aus dem quasi-feudalen Familienleben ... So wird eine Persönlichkeit aufgebaut, die letzten Endes für den Selbstmord empfänglich ist."[12]

Dem Japaner war im letzten Krieg die Nation ein quasi-religiöses Idol, was einen typischen Ausdruck in den Zahlen der Selbstmordhäufigkeit fand. War vor dem Krieg die Selbstmordhäufigkeit sehr hoch, ereigneten sich überdies auch viele rohe Delikte, so wurde die auf abwegige Bahnen geratene Energie „während des Krieges erfolgreich in einen ungestümen Patriotismus verwandelt". Nach Tatai hatte der japanische Militarismus seinen Zweck darin, durch eine harte, ja grausame Ausbildung die Soldaten zu einem Patriotismus anzuspornen, der zu letztem Einsatz fähig macht. „Die japanischen Soldaten wurden durch strenge Ausbildung während des Krieges sowohl tapfer wie grausam gemacht."

---

[11] *H. van Straelen*, Religion im heutigen Japan, in: *Zschr. für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 44 (1960) 190.*

[12] *Tatai* a.a.O.

Mit dem Aufleben und der Anspannung eines „Glaubens" an das nationale Idol fielen während der Kriegsjahre die Selbstmordziffern in erstaunlicher Weise. Im Jahre 1937 begann eine Operation gegen China; von 22,2 Selbstmorden auf je 100 000 Einwohner im Jahr 1936 fiel die Rate auf 17,5 im Jahr 1939. Während des weiteren Krieges fiel die Rate kontinuierlich bis auf 12,4 im Jahr 1944. Die Abnahme in den acht Jahren Krieg betrug jährlich ziemlich genau je zehn Prozent, was selbst den Abfall der Selbstmordzahlen in Deutschland während des ersten Weltkriegs (prozentual) übertrifft (nach Tatai).

Wie immer, wenn Religiosität geistig-kritischer Zucht entgleitet, um sich rein im Gefühl auszuleben, ist es auch in Japan zu der für die Religionsgeschichte typischen Vermischung von Religion und Rausch[13] gekommen. In Nagano, einem buddhistischen Zentrum, befindet sich gleich neben dem Haupttempel das Vergnügungsviertel. Der Fromme, der zuerst im Tempel seine Wallfahrt beendet, geht nachher ins Bordell des Vergnügungsviertels. Noch heute gibt es in Japan Tempel, „in denen männliche und weibliche Geschlechtsteile verehrt werden, die in Riesengröße in feierlicher Prozession herumgetragen und im Tempel als Weihegabe geopfert werden. Man kann Tempelfeste sehen, wo fast nackte Männer ein tragbares Heiligtum herumführen und sich dabei fast zum Delirium aufpeitschen."[14]

Die unausbleibliche Folge der Vergeilung religiöser Antriebe in die Verirrungen der Gefühlsextreme ist ein Horror vor dem Absoluten; denn eine Entscheidung für eine absolute Wahrheit würde das Beschneiden der nach allen Seiten vergeilten Antriebe bedeuten. Bezeichnenderweise scheut der durchschnittliche Japaner vor einer Religion zurück, in der etwa Christus „die" Wahrheit, „der" Weg und „das" Leben ist. „Die Japaner finden keinen Geschmack an dieser Absolutheit und auch nicht am Absoluten im allgemeinen. Sie machen auch keinen klaren Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Reinheit und Unreinheit, Sünde und Tugend, wie wir Christen das tun. Man könnte fast sagen, für die Japaner gibt es ein Niemandsland, das zwischen zwei Absoluten liegt. Niemand hat absolut recht und niemand hat absolut unrecht ... Dieser Widerwille gegenüber dem Absoluten wird auch wohl der Grund sein, weshalb man niemals eine klare Antwort auf Fragen bekommt."[15] Man kann sogar von einem „wahren Abscheu" des Japaners vor dem Absoluten sprechen. Darum bleiben religiöse Gespräche immer an der Oberfläche des „Interessanten" und verschmähen die Tiefe der geistigen Wahrheit, angesichts deren eine persönliche Entscheidung unumgänglich wird. Japaner sind „vollständig uninteressiert in Bezug auf die Wahrheit ihrer Religion"[16] (194).

Die „Invasion des Gefühles in das Gebiet der Vernunft" unterliegt auch

[13] Vgl. hierzu: *G. Siegmund*, Rausch und Religion 1939 (SA aus: *Religionswissenschaft und Missionswissenschaft 1939).*

[14] *van Straelen* a.a.O. 190f.

[15] *van Straelen* a.a.O. 193.

[16] ebd. 194.

in Japan dem Gesetz des dialektischen Gefühlsumschlags. Das zum Idol erhobene Gefühlsleben pendelt zwischen zwei extremen Polen; jede Aufpeitschung zu einer Pseudo-Ekstase schlägt um in melancholische Gefühlsverdüsterung, die — sofern das Gefühl als einzige existenzielle Ebene gilt, in der der Mensch lebt — zur Verzweiflung ausarten muß. Unvermeidliche Gefühls-Enttäuschungen werden für einen derartig eingestellten Menschen zu einer Tragik, die er nicht überstehen kann. So war für Goethes Werther eine Liebes-Enttäuschung der Anlaß zu einer „Krankheit zum Tode", die nach der Schilderung Goethes mit der Selbstzerstörung enden mußte. Die vielen Liebes-Selbstmorde, auch Selbstmorde von Liebespaaren, in Japan, sind eine Erscheinung, die unfraglich in der „Werther-Krankheit" der „Werther-Periode" ihr Gegenstück haben. Steht Japan mit 25,3 Selbstmorden auf 100 000 Einwohner an der Spitze der Länder westlicher Zivilisation, so ist für die Jahrgänge zwischen 15 und 24 Jahren die Quote von 54,8 Selbstmorden zur Todesursache Nummer Eins für diese Altersstufe aufgerückt; erst nachher folgen Unfälle und Tuberkulose als Todesursache. Hierzu muß freilich bemerkt werden, daß die Selbstmordzahl für das gleiche Lebensalter auch in der deutschen Bundesrepublik sehr hoch ist. Für die 15- bis 25jährigen steht der Selbstmord als Todesursache an zweiter Stelle[17].

Van Straelen spricht von einer „fast unglaublichen Leichtfertigkeit, womit die Japaner Selbstmord begehen". Er führt einige recht bezeichnende Berichte aus japanischen Zeitungen an, wie man sie dort regelmäßig antrifft. Sie seien hier wiedergegeben.

„Um 1.30 nachts wurde ein 14jähriger Junge von einem Polizisten auf der Straße aufgefunden. Er wurde sofort im Hospital behandelt, starb aber schon denselben Tag. Er hatte Rattengift zu sich genommen. Seine letzten Worte waren: ‚Ich möchte sterben, weil ich Kopfschmerzen habe.'"

„Die Tochter eines Polizisten und ihr Liebhaber beendeten ihr Leben durch eine Dynamitsprengung in einem Hotelzimmer. Die zerstörten Glieder fand man mit einem blutübergossenen Papier, worauf zu lesen war: ‚Bitte, vollziehen sie unsere Vermählung und unser Begräbnis zusammen in einer Zeremonie. Wir litten beide an Tuberkulose.'" Diese Krankheit hält der Japaner für einen ausreichenden Grund zum Selbstmord.

Unter der Überschrift „Die unnötigen und grundlosen Selbstmordversuche dieser Woche" brachten japanische Zeitungen folgenden Bericht: „Ein 28jähriger Mann sprang in den Yodo-Fluß bei Osaka. Es war Mitternacht. Ein junges Mädchen, das mit ihm war, rannte schnell zur nächsten Polizeistation um Hilfe. Man suchte den ganzen Fluß entlang ohne Erfolg. Später fand man den Mann ganz durchnäßt und zitternd in seinem Hause. Auf die Frage, weshalb er ins Wasser gesprungen sei, antwortete er: ‚Ich glaubte, meine Geliebte würde mich zurückhalten. Sie tat es nicht und zeigte damit,

[17] Nach: *Leonore Zumpe*, Selbstmordversuche von Kindern und Jugendlichen, in: *Zschr. für Psychotherapie und medizinische Psychologie 9 (1959) 223.*

daß sie mich nicht liebte. So bin ich dann wieder aus dem Wasser gekrochen, um nachzudenken.'"

„Der 20jährige Kei Watanabe hatte Tokyo verlassen, um mit seiner Geliebten in einen Vulkan zu springen. Es regnete sehr, als sie an dem Fuß des Berges ankamen. Er hatte nur Geld mitgenommen für die Hinfahrt mit dem Bus für eine Person. Die Fahrkarte gab er dem Mädchen mit der Bitte, oben auf dem Berg zu warten, bis er nachgekommen sei. Er fing an, im Regen zu gehen. Der Regen aber kühlte sein Feuer für den Liebesmord. Er lief zu einer Bergpolizeistation und bat die Polizei, seine Geliebte zu verständigen."

„Die 51jährige Frau Suzuki hängte sich in ihrem Hause auf. Der Mann und die Kinder erzählten der Polizei, daß die Verstorbene ganz versessen war auf das Paschinkospiel (Glücksautomat), wodurch sie viele Schulden auf sich geladen hatte. Die Polizei nahm diesen Grund sofort als genügend an, sich das Leben zu nehmen."

Seit dem Selbstmord einer Manchu-Prinzessin mit ihrem Geliebten hat in den letzten Jahren die Zahl der Liebesselbstmorde außerordentlich zugenommen, so daß Zeitungsartikel sich veranlaßt sehen, gegen diese „Mode" Stellung zu nehmen. „Ein Mittelschullehrer beging Selbstmord mit einer 14jährigen Schülerin in einer japanischen Herberge in Hamamatsu. Der Lehrer war nur 25 Jahre alt und wahrscheinlich unerfahren in der Behandlung seiner Emotionen. Als Erzieher fehlte ihm die erzieherische Verantwortung, daß er seine 14jährige Schülerin auf dem Wege zum Tode mit sich nahm. Doppelte Liebesmorde und Familienselbstmorde sind typisch für Japan. Im letzten Falle ziehen die Väter und Mütter, die den Willen zum Leben verloren haben, ihre eigenen Kinder mit in den Tod. In den Fällen von Liebesselbstmorden hingegen wirkt eine Partei nur mit am Selbstmord aus Sympathie mit jenem, der sterben will. In anderen Ländern gibt es kaum solche doppelte Liebesselbstmorde, und das ist doch wohl ein Zeichen, daß wir Japaner übertrieben sentimental sind. Seit dem doppelten Selbstmord auf dem Berge Amagi von Prinzessin Kakura Eisei und Takemichi Okubo ist die Zahl von jugendlichen Selbstmorden enorm gestiegen. Das ist eine Art geistiger Epidemie. Es hat wirklich einen Sinn, die Mode von Kleidung und Haartracht nachzuahmen, weil dies eine Änderung von Gefühlen hervorruft. Die Jugend aber soll sich hüten, ihr junges Leben wegzuwerfen in der augenblicklichen Selbstmordmanie. Mode in der Kleidung ist sicher etwas Gutes, aber Mode in Selbstmord ist vielleicht weniger anzuraten."[18]

Jeder Selbstmord geschieht aus einer Verzweiflung, sei es aus einer latenten, die bei einer affektiven Kurzschlußhandlung zutage tritt, sei es aus einer ausgesprochenen Verzweiflung eines bewußten Nihilismus. Insofern rührt jede Versuchung zum Selbstmord an die letzte und tiefste Frage, ob das Leben des Menschen einen unbedingten absoluten Sinn hat. Nur dann, wenn es einen solchen Sinn gibt und er dem Menschen ein unbedingtes Ge-

[18] *van Straelen* a.a.O. 198f.

bot auferlegt, ist jener Riegel gegeben, der das durch eine geistige Mode weit geöffnete Tor zum Selbstmord wieder zusperren kann. Nur dadurch kann in dem Menschen jene Hoffnung auf das zu verwirklichende Ziel geweckt werden, die ihm hilft, die schwersten Grenzsituationen durchzustehen, selbst wenn das Gefühl in zeitweiser Tonlosigkeit schweigt und das Ziel von trüber Wolken einer Gefühlsverdüsterung verdeckt ist. Im Wissen darum, daß das Ziel trotz solcher Verdeckung noch vorhanden ist und die von ihm ausgehenden Imperative unverrückbar gelten, vermag der Mensch die Kraft aufzubringen, Gefühlsdepressionen durchzuhalten, bis sie abermals umschlagen und neue naturhafte Auftriebe zu weiterer Sinnverwirklichung des Lebens erfolgen. Nur in geistiger Besinnung werden die notwendigen Halte erfaßt, die es dem Menschen ermöglichen, die Prüfungen durch Depressionen zu bestehen und das einzig wahre Ziel des Menschen zu erreichen, das in seiner sittlich-geistigen Reife besteht. Shakespeares Wort gilt: „Reif sein ist alles." Die große Not, die in der extremen Häufigkeit von Selbstmorden in allen Volksschichten zum Ausdruck kommt, zwingt die verantwortungsbewußten Gebildeten zu Überlegungen darüber, mit welchen Mitteln der Not gesteuert werden könnte. Anläßlich solcher Überlegungen gibt der Leiter des japanischen Gesundheitswesens, Tatai, an erster Stelle den Rat: „Die feudalistische Moral oder Literatur — geeignet, den Menschen in die Versuchung des Todes zu führen — sollte verworfen und soweit als möglich durch die Idee des Christentums ersetzt werden."[19]

Nag-Hamadi und das Neue Testament

FRANZ JOSEF SCHIERSE SJ

Nach dem zweiten Weltkrieg haben die Handschriftenfunde und Ausgrabungen von Khirbet Qumran alle Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Noch ist die Auswertung dieser spätjüdischen Texte in vollem Gang — wenn auch keine Sensationen mehr zu erwarten sind —, da richten sich die Blicke der wissenschaftlichen Welt schon wieder nach einem neuen Fundort, der in Oberägypten — etwa 100 km nördlich von Luxor, der alten Tempelstadt Theben — liegt. Ein neuer Name beginnt Qumran den Rang abzulaufen, der Name des Dorfes Nag-Hamadi, in dessen Nähe der bis jetzt umfangreichste und bedeutendste Papyrusfund dieses Jahrhunderts gemacht wurde.

Die Fundgeschichte ist rasch erzählt[1]. Im Jahr 1945, also noch vor den

[19] *Tatai* a.a.O.

[1] Vgl. den Umschaubeitrag über die ersten, noch unvollständigen Nachrichten in dieser Zschr. 146 (1949/50) 390—393 von *H. Bacht*, Neue Papyrusfunde in Ägypten. — Ausführliche Darstellung in dem empfehlenswerten Buch: *W. C. van Unnik*, Evangelien aus dem Nilsand, *Frankfurt/M. 1960, 9—26.*

Entdeckungen in der Wüste Juda, stießen einige ägyptische Bauern beim Graben von Bewässerungskanälen auf einen Tonkrug. Sie zerschlugen ihn, und heraus fielen dreizehn in Ledertaschen gebundene Codizes mit Papyrushandschriften. Der Krug scheint in einem Grab versteckt gewesen oder einem Toten beigegeben worden zu sein, da sich die Fellachen gerade auf dem südlichen Teil eines alten Friedhofs aus griechisch-römischer Zeit befanden. In dieser Gegend, am Fuß des Djebel et Tarif, lag übrigens das alte Chenoboskion, wo Pachomius im 4. Jahrhundert seine ersten Klöster gegründet hat. Doch haben sich bis jetzt noch keine Anhaltspunkte ergeben, daß die Wüstenväter etwas mit den ketzerischen Büchern zu tun hatten[2].

Die armen Fellachen ahnten leider nicht, welch ungeheuer wertvoller Schatz ihnen in die Hände gefallen war. Sie sollen sogar einige Seiten zum Feueranmachen und Teekochen benutzt haben. Als sie dann ihre Beute in Kairo veräußerten, gab man ihnen ganze drei ägyptische Pfund (etwa 37 DM) dafür. Wenige Jahre später, am 10. Mai 1952, wurden für einen von den 13 Bänden, den sogenannten Codex Jung, über 10 000 Dollars gezahlt! Dieser heute als Nummer 13 gezählte Codex hat allerdings von Anfang an ein Sonderschicksal gehabt, vielleicht dadurch bedingt, daß er schon äußerlich etwas höher und schmaler geraten war als die anderen Bände. Er kam 1946 in den Besitz des belgischen Antiquitätenhändlers Albert Eid, der es verstand, ihn nach den Vereinigten Staaten zu bringen, wo sich aber unbegreiflicherweise kein Käufer fand. Inzwischen hatte der Utrechter Gnosisforscher Gilles Quispel die Überzeugung gewonnen, der Codex könnte ein Originalwerk des Gnostikers Valentin, das sogenannte Evangelium der Wahrheit, enthalten. Es gelang ihm nach vielen Mühen, nicht nur die inzwischen wieder verschwundene Handschrift, sondern auch den schon genannten Kaufpreis aufzutreiben. Ein amerikanisch-schweizerischer Mäzen stellte den Betrag zur Verfügung, und der Codex wurde für das C. G. Jung-Institut in Zürich erworben, um den großen Tiefenpsychologen zu seinem 80. Geburtstag sinnvoll zu ehren. C. G. Jung hatte sich nicht umsonst mit der krausen Vorstellungswelt gnostischer Systeme beschäftigt und in ihnen seine Archetypen wiedergefunden. — Von den anderen 12 Codices gelangte einer bereits im Jahr 1946 an das Koptische Museum in Kairo, die restlichen Bände wurden erst 1952 nach mannigfachen Schicksalen dorthin gebracht.

Noch langwieriger als die Sicherstellung der Handschriften gestaltete und gestaltet sich noch ihre Veröffentlichung[3]. Von den insgesamt 44 verschiedenen Schriften — die Dubletten eingerechnet sind es 49 — liegen erst fünf

---

[2] Im Thomasevangelium ist an drei Stellen (Spruch 16. 50. 75) zwar von „Monachoi" die Rede; aber das Wort hat höchstwahrscheinlich noch nicht den technischen Sinn von „Mönchen", „Einsiedlern", sondern meint die „Einsamen" und „Alleinstehenden".

[3] Neben den politischen Wirren in Ägypten und der Suezkrise haben wohl auch manche Rivalitäten unter den beteiligten Forschern zur Verzögerung beigetragen. — Geeignete Vorschläge für eine raschere Publizierung macht *W. C. Till*, Die Edition der koptischen Schriften, in: *Evangelien aus dem Nilsand 151—160.*

in Originalübersetzung vor: Das Evangelium des Thomas[4], das Evangelium des Philippus[5], das Evangelium der Wahrheit[6]; ferner zwei kosmologische Abhandlungen: „Vom Wesen der Archonten“[7] und „Vom Ursprung der Welt“[8]. Drei weitere sehr wichtige Schriften aus dem Fund von Nag-Hamadi waren bereits durch den im Jahr 1896 erworbenen Papyrus Berolinensis 8502 bekannt. Infolge unglücklicher Umstände konnte der Berliner Papyrus aber erst 1955 veröffentlicht werden, wobei jedoch — und dies war ein Lohn der Verzögerung — die Abweichungen des Nag-Hamadi-Textes gleich mit verarbeitet werden konnten[9]. Es handelt sich um das „Apokryphon (oder „Geheime Buch“) des Johannes“ und um die „Sophia Jesu Christi“ (bzw. „Weisheit Jesu“). Mit der letztgenannten Schrift ist ein erst in Nag-Hamadi entdecktes Werk weithin identisch, nämlich der „Brief des seligen Eugnostos“, ein Traktat über den ungezeugten Gott, die obere Welt und die Entstehung des Weltalls. Auf das Verhältnis der beiden Werke zueinander werden wir noch zurückkommen.

Von den bisher unveröffentlichten Texten wissen wir wenigstens die Titel und den ungefähren Inhalt. Freilich haben die Gelehrten, denen wir diese Informationen verdanken, mit Nachdruck auf die Vorläufigkeit ihrer Angaben hingewiesen[10]. Zukünftige Korrekturen oder gar Überraschungen sind also keineswegs ausgeschlossen. Es wäre aber nur verwirrend, wollte man all die Titel im einzelnen nennen. Für unseren Zweck, die Bedeutung

---

[4] Deutsche Textausgaben: Evangelium nach Thomas. *Koptischer Text herausgegeben und übersetzt von A. Guillaumont, H. Ch. Puech, G. Quispel, W. Till und Yassah 'Abd Al Masih, Leiden 1959* (Auszug aus der in Vorbereitung befindlichen großen wissenschaftlichen Ausgabe). — *J. Leipoldt*, Ein neues Evangelium? *Das koptische Thomasevangelium übersetzt und besprochen, in: Theol. Lit. Ztg. 83 (1958) 481—496* (erste deutsche Übersetzung; jetzt zusammen mit anderen Texten veröffentlicht in: *Leipoldt-Schenke*, Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi, *Hamburg-Bergstedt 1960, 7—30*). — *H. Quecke SJ*, Das Thomas-Evangelium, in: *Evangelien aus dem Nilsand, 161—173*; ebenso in: *R. M. Grant und D. N. Freedman*, Geheime Worte Jesu. *Das Thomasevangelium, Frankfurt/M. 1960, 206—222.*

[5] Übersetzung: *H. M. Schenke*, Das Evangelium nach Philippus. *Ein Evangelium der Valentinianer aus dem Funde von Nag-Hamadi, in: Theol. Lit. Ztg. 84 (1959) 1—26* (jetzt in: *Leipoldt-Schenke*, Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi, 31—65).

[6] Evangelium Veritatis *ediderunt M. Melinine, H. Ch. Puech, G. Quispel, Zürich 1956* (große Faksimile-Ausgabe aus dem *Codex Jung*, in dem aber leider zwei Seiten des Evangeliums fehlen, mit französischer, englischer und deutscher Übersetzung). — *H. M. Schenke*, Die Herkunft des sog. Evangelium Veritatis, *Berlin 1958 und Göttingen 1959* (mit eigener, oft abweichender Übersetzung); *ders.*, Das Evangelium der Wahrheit, in: *Evangelien aus dem Nilsand, 174—185.* — *W. C. Till*, Das Evangelium der Wahrheit. Neue Übersetzung des vollständigen Textes, in: *Zschr. f. ntl. Wiss. 50 (1959) 165—185.*

[7] Übersetzt von *H. M. Schenke* in: *Theol. Lit. Ztg. 83 (1958) 661—670* (jetzt auch in: *Leipoldt-Schenke*, Koptisch-gnostische Schriften . . ., *67—78*).

[8] Übersetzt von *H. M. Schenke* in: *Theol. Lit. Ztg. 84 (1959) 243—256.*

[9] *W. C. Till*, Die gnostischen Schriften des Koptischen Papyrus Berolinensis 8502 (Texte und Untersuchungen, 60), Berlin 1955. Deutscher Text des Johannesapokryphons in: *Evangelien aus dem Nilsand, 185—214.*

[10] *H. Ch. Puech*, Gnostische Evangelien und verwandte Dokumente, in: E. *Hennecke-W. Schneemelcher*, Neutestamentliche Apokryphen I, *Tübingen 1959, 158—271.* — *J. Doresse*, Les livres secrets des Gnostiques d'Égypte. *Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khénoboskion, Paris 1958.*

des Fundes für das Neue Testament anzuzeigen, genügt eine zusammenfassende Charakteristik. Die Bücher lassen sich verhältnismäßig leicht in drei Gruppen einteilen. Beginnen wir mit den hermetischen Traktaten, jenen als Offenbarungen des Gottes Hermes eingekleideten Erbauungsschriften aus dem 2. und 3. nachchristlichen Jahrhundert. Fünf solcher Hermetica, darunter eine „Authentische Rede des Hermes an den ägyptischen Gott Thot", stehen im Codex VI nebeneinander. Sie werden unsere Kenntnis dieser religionsphilosophisch-mystischen Literatur des Hellenismus erheblich erweitern und vor allem die Beziehung der Hermetik zur Gnosis klären helfen. Für das Neue Testament hat die Schriftengruppe keinen unmittelbaren Wert. — Zur zweiten und größten Gruppe gehören alle mit dem Prädikat „gnostisch" zu versehenden Bücher. Im Unterschied zu den beiden anderen Gruppen, der hermetischen und der noch zu nennenden christlichen, scheint es sich hier aber um ein rein gnostisches Schrifttum zu handeln, das — soweit man sieht — keinerlei Berührung mit dem Neuen Testament aufweist. Dagegen spielt in diesen Apokalypsen und kosmologischen Abhandlungen die biblische Urgeschichte eine hervorragende Rolle. Mit Hilfe dieser Gruppe wird es wahrscheinlich möglich sein, die umstrittene Frage nach der Herkunft und dem ursprünglichen Wesen der Gnosis besser zu beantworten. Obwohl man noch sehr zurückhaltend urteilen muß, sieht es so aus, als ob sich der Charakter der Gnosis als einer „Weltreligion"[11] bestätigen wird. Sie ist also nicht nur ein Abfallprodukt frühchristlicher Theologie („Gnostizismus"), sondern eine umfassende geistige Bewegung, in deren Strom auch das Christentum hineingerissen wurde[12]. — Am meisten Aufsehen erregt hat die dritte Gruppe, bestehend aus christlichen, oder besser gesagt: pseudochristlichen Schriften, von denen die wichtigsten schon übersetzt und veröffentlicht sind. Ihre Titel seien noch einmal genannt: Das „Thomasevangelium", von dem wir ausführlich sprechen werden, das „Philippusevangelium", eine Sammlung gnostischer Sprüche, die mit Philippus fast gar nichts zu tun haben[13], das „Evangelium der Wahrheit", die „Sophia Jesu Christi" und das „Apokryphon des Johannes". Hinzukommen einige unveröffentlichte Werke, wie das „Buch von Thomas dem Athleten"[14], ferner Apo-

---

[11] Vgl. *G. Quispel,* Gnosis als Weltreligion, *Zürich 1951.*

[12] Schon lange vor Nag-Hamadi ist auch von katholischen Gelehrten die Ansicht vertreten worden, daß es „einen vorchristlichen Gnostizismus als universale, transzendentale Offenbarungs- und Erlösungsreligion gab" (*J. P. Steffes,* Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma, in: *Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte XIV, 4, Paderborn 1922, 35).*

[13] Der Name des Apostels wird nur einmal in Spruch 91 genannt: Der Apostel Philippus sagte: „Joseph der Zimmermann pflanzte einen Garten, weil er Holz benötigte für sein Handwerk. Er ist es, der das Kreuz hergestellt hat aus den Bäumen, die er gepflanzt hatte. Und sein Same hing an dem, was er gepflanzt hatte. Sein Same war Jesus, die Pflanzung aber das Kreuz."

[14] *J. Doresse,* Les livres secrets..., 243 sieht darin — schwerlich zu Recht — das im christlichen Altertum oft erwähnte gnostische Matthiasevangelium; aber nach *H. Ch. Puech* (*Hennecke-Schneemelcher* 227) wird am Anfang der Schrift nicht Matthias, sondern Matthäus als Schreiber der „geheimen Worte" genannt, die „vom Erlöser zu Judas Thomas" gesprochen wurden.

kalypsen des Petrus, des Jakobus und des Paulus, die aber anscheinend von den bisher bekannten Apokryphen gleichen Namens ganz verschieden sind, sowie ein Brief des Petrus an Philippus, ein Gebet des Petrus und ein Traktat ohne Titel gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer, über die Taufe des Johannes des Täufers, über das Wasser des Jordan und über die Pharisäer.

Bevor wir nun auf die Frage eingehen, was sich denn die neutestamentliche Wissenschaft von dem Fund erwartet, sei ein kurzes Wort gesagt über das Alter und die Art der Handschriften im allgemeinen. Sämtliche 13 Codizes mit ihren etwa 1000 Papyrusblättern, von denen 749 unversehrt erhalten sind, sind in koptischer Sprache abgefaßt[15]. Fast alle Bände bedienen sich des sahidischen Dialekts, der in Oberägypten gesprochen wurde. Nur der Codex Jung ist im Subachmimischen, dem Dialekt Mittelägyptens, geschrieben und zeigt auch hierin seine Sonderstellung. Nicht genau zu bestimmen ist leider das Alter der Handschriften, da es für das Koptische noch keine sicheren paläographischen Vergleichsmöglichkeiten gibt. Die Angaben der Forscher schwanken zwischen Mitte des 3. und Ende des 4. Jahrhunderts. Kein Zweifel besteht jedoch daran, daß die Texte selbst viel älter sind, weil es sich wohl durchwegs um Übersetzungen aus dem Griechischen handelt. Von einigen Werken weiß man sogar sicher, daß sie aus dem 2. Jahrhundert stammen müssen, wie das von Irenäus benutzte „Apokryphon des Johannes“[16] und — mit größter Wahrscheinlichkeit — auch das „Evangelium der Wahrheit“. Noch näher an die neutestamentliche Zeit heran führt uns das Thomasevangelium[17], das vielleicht sehr altertümliches Überlieferungsgut aufbewahrt hat. Allein die Tatsache also, daß jetzt erstmalig gnostische Originalschriften aus dem 2. Jahrhundert vorliegen, macht die Begeisterung verständlich, mit der Patrologen, Dogmen- und Kirchenhistoriker, Religionsgeschichtler und nicht zuletzt die Neutestamentler diesen Fund begrüßt haben.

Die Bedeutung der koptisch-gnostischen Texte für das Neue Testament ist nicht leicht zu überschätzen. Allerdings denken wir dabei nicht ausschließlich oder in erster Linie an die entfernte Möglichkeit, daß uns jetzt neue und authentische Jesusworte zu Gesicht kommen könnten, sondern wir sprechen von zwei großen Forschungsaufgaben, zu denen Nag-Hamadi reiches Material beisteuern wird: I. von der Überlieferungsgeschichte der Evangelien, besonders der Synoptiker; und II. vom Verhältnis des Neuen Testaments zur Gnosis.

---

[15] Das Koptische ist eine entwickelte Spätform des alten Ägyptisch mit vielen griechischen Worten. Als Schriftzeichen haben die Kopten das griechische Alphabet benutzt und es um sechs Buchstaben vermehrt.

[16] Adv. haer. I 29 bringt allerdings nur den kosmologischen Teil des Apokryphons. Ob Irenäus den längeren Text mit dem anthropologischen System gekannt hat oder ihn aus anderen Gründen nicht bringen wollte, ist umstritten. Von dem Apokryphon des Johannes gibt es übrigens in der Nag-Hamadi-Bibliothek drei verschiedene Ausgaben!

[17] Die griechische Kompilation des Thomasevangeliums wird von den Herausgebern um 140 n. Ch. angesetzt.

I

Die Überlieferungsgeschichte unserer vier kanonischen Evangelien, also die Frage nach ihrer Entstehung und nach der ihnen voraufgehenden mündlichen oder schriftlichen Tradition, wird sich wohl niemals ganz aufhellen lassen. Was wir mit einiger Sicherheit wissen, ist die Tatsache, daß Matthäus und Lukas das Markusevangelium — vielleicht in einer urtümlicheren Fassung — gekannt und benutzt haben. Daneben scheinen aber Matthäus und Lukas neben ihrem Sondergut noch eine zweite gemeinsame Quelle zu verarbeiten, die man als Logien- oder Spruchquelle mit dem Sigel „Q" bezeichnet hat. Von dieser hypothetisch erschlossenen Q-Quelle konnte man sich bislang keine rechte Vorstellung machen, so daß ihre Existenz immer wieder angezweifelt wurde. Nun hat uns Nag-Hamadi eine solche Spruchsammlung geschenkt in dem schon mehrfach erwähnten Thomasevangelium, das zwar bei weitem nicht die gesuchte zweite Quelle unserer synoptischen Evangelien darstellt, aber das uns wenigstens in die Nähe dieses Überlieferungsstromes führt. Das Thomasevangelium zählt etwa 114 Jesusworte[18], die in der Regel ganz kurz mit einem „Jesus spricht" eingeleitet werden. Manchmal antwortet Jesus auch auf eine Frage der Jünger oder der Jüngerinnen Maria (Magdalena) und Salome, die übrigens in anderen gnostischen Texten ihre männlichen Kollegen kaum mehr zu Wort kommen lassen[19]. Nur selten ist ein Spruch in einen erzählenden Rahmen gestellt, wie etwa die merkwürdige Variante der Cäsarea-Philippi-Szene, in der Thomas und nicht Petrus eine geheime Auszeichnung erhält[20], und die Einleitung zu dem gnostisch abgewandelten Wort vom Kindwerden: „Jesus sah kleine Kinder, die Milch bekamen" (Spr 22). Ungefähr die Hälfte der Logien stammen aus eindeutig gnostischen Kreisen und haben mit authentischer Jesusüberlieferung wenig oder nichts gemein[21]. Einige davon kannte man bereits aus dem sogenannten Ägypterevangelium, einer nur aus wenigen Fragmenten zu erschließenden gnostischen Kompilation[22]. Vermutlich hat Thomas viele seiner seltsam „geheimen Worte", die für uns kaum mehr zu deuten sind, aus dieser trüben Quelle geschöpft. Aber das Thomasevangelium verdankt sein Ansehen nicht jenen gnostischen Rätselreden, sondern den zahlreichen Logien

---

[18] Die Zählung ist in den Übersetzungen leider nicht ganz einheitlich. Wir folgen der Numerierung von *W. C. Till* und *H. Quecke*.

[19] In der Pistis Sophia, einem späteren gnostischen Werk, „stürzt Petrus vor und spricht zu Jesus: ‚Mein Herr, wir werden diese Frau (gemeint ist Maria Magdalena) nicht ertragen können, da sie uns die Gelegenheit nimmt und sie niemand von uns hat reden lassen, sondern vielmals redet'" (cap. 36). — Auch im Thomasevangelium sagt Petrus: „Mariham möge von uns gehen, denn die Frauen sind des Lebens nicht würdig." Daraufhin sagt Jesus, daß er sie „männlich machen" werde; „denn jede Frau, wenn sie sich männlich macht, wird in das Reich der Himmel eingehen" (Spruch 114).

[20] Spruch 13. In Spruch 12 gibt Jesus den Vorrang an „Jakobus den Gerechten, um dessentwillen der Himmel und die Erde wurden".

[21] Interessant ist es aber zu beobachten, wie sich viele dieser Worte aus echten Logien „entwickelt" haben.

[22] Vgl. *W. Schneemelcher*, in: *Hennecke-Schneemelcher* 109—117 und ebd. 215 f. *(H. Ch. Puech)*.

synoptischen Typs. Wir finden hier Sprüche, die fast wörtlich mit solchen aus unseren Evangelien übereinstimmen, so daß die Textkritik in Zukunft mit ihnen rechnen muß. Genauere Beobachtungen scheinen darauf hinzuweisen, daß der Kompilator die synoptischen Herrenworte nicht (oder wenigstens nicht nur) aus unseren kanonischen Evangelien exzerpiert hat, sondern daß ihm andere ähnliche Überlieferungen zur Verfügung standen. Neben offensichtlich tendenziösen Abweichungen gibt es nämlich auch Varianten, die sich nicht aus einer synoptischen Vorlage erklären lassen. Es gibt gute Gründe dafür, daß sich der Verfasser noch auf ein sehr altes judenchristliches Evangelium gestützt hat. Über das genaue Alter, die Herkunft und Art dieser judenchristlichen Quelle oder besser Quellen — denn in Frage kommen das Hebräer-, Nazoräer- und Ebionitenevangelium — streiten sich aber die Gelehrten schon vor Nag-Hamadi[23].

Man darf gewiß nicht, wie es erste sensationelle Meldungen vermuten ließen, alles für echt und besser halten, was sich im Thomasevangelium an Überlieferung findet, die den Synoptikern gleicht oder ähnelt. Anderseits dürfen wir auch die Möglichkeit nicht von vornherein ausschließen, daß uns in einzelnen, sehr seltenen Fällen authentische Jesusworte oder zumindest palästinensische Tradition begegnet. Wie schwer die konkrete Entscheidung fällt, ersieht man an folgenden Beispielen:

Spruch 47 lautet: „Es ist nicht möglich, daß ein Mensch zwei Pferde besteigt und zwei Bogen spannt; und es ist nicht möglich, daß ein Diener zwei Herren dient, oder er wird den einen ehren und den anderen beleidigen. Kein Mensch trinkt alten Wein und hat sogleich Lust, neuen zu trinken. Und man gießt nicht neuen Wein in alte Schläuche, damit sie nicht zerreißen, und man gießt nicht alten Wein in einen neuen Schlauch, damit er nicht verdirbt. Man näht nicht einen alten Fleck auf ein neues Kleid, weil ein Riß entstehen würde." Die Spruchgruppe ist zum großen Teil aus unseren Evangelien bekannt. Hinzugekommen ist bei Thomas der erste Vergleich mit den zwei Pferden und den zwei Bogen, sodann die Umkehrung des Wortes vom neuen Wein und den alten Schläuchen. Auch das Wort vom „ungewalkten Tuchlappen auf einem alten Kleid" (Mk 2, 21) lautet hier gerade umgekehrt. Die Erweiterungen sind an sich sinnvoll, da aber Thomas auch an anderen Stellen eine gewisse „Lust am Fabulieren"[24] verrät, möchte man der knap-

---

[23] *G. Quispel, B. Altaner, J. Danielou u. a.* sind geneigt, das Hebräerevangelium für eine ursprünglich aramäische und von den Synoptikern unabhängige Schrift zu halten. Auch das Nazoräerevangelium gehe auf den aramäischen Urmatthäus zurück, biete also teilweise eine bessere Überlieferung als der griechische Matthäus. — Andere Kenner der überaus verwickelten Materie — wie *H. J. Schöps, P. Vielhauer* (*Hennecke-Schneemelcher,* Judenchristliche Evangelien, 75—108) u. a. — teilen diese optimischen Ansichten nicht. Das von Hieronymus unter verschiedenen Namen zitierte Nazoräerevangelium sei nichts anderes als eine Rückübersetzung des griechischen Urmatthäus ins Aramäische und das Hebräerevangelium überhaupt erst ein Erzeugnis judenchristlicher Gnosis in Ägypten. Trotzdem betonen auch diese Gelehrten den großen Quellenwert der judenchristlichen Evangelien, weil in ihnen noch unter Umständen älteste Überlieferung enthalten sein könnte.

[24] *J. Leipoldt,* Das Thomasevangelium, 27.

peren Formulierung unserer Evangelien den Vorzug geben. Doch ist der Thomastext noch unter formalen Gesichtspunkten beachtenswert. Er bildet eine in sich geschlossene Komposition, deren Leitmotiv die Unvereinbarkeit von zwei gleichzeitigen Handlungen oder Dingen ist. In unseren Evangelien besteht ein solch einheitlicher Zusammenhang nicht. Der Spruch vom Doppeldienst erscheint bei Matthäus (Bergpredigt 6, 24) und Lukas (Gleichnis vom ungerechten Verwalter 16, 13) isoliert und an verschiedener Stelle, aber mit der gleichen Auslegung auf den Mammonsdienst, die im Thomasevangelium fehlt. Die übrigen Logien stehen alle zusammen anläßlich der Fastenfrage (Mk 2, 21f. par), aber in genau umgekehrter Reihenfolge! Entweder hat also Thomas den synoptischen Text[25] absichtlich auf den Kopf gestellt[26], oder er folgt einer unabhängigen Überlieferung, die aber nicht besser und älter zu sein braucht.

Im Spruch 82 sagt Jesus: „Wer mir nahe ist, ist dem Feuer nahe; und wer fern von mir ist, ist fern vom Reich." Das Wort wird auch von Origenes zitiert[27], der aber Zweifel an der Echtheit äußert. Ignatius von Antiochien beruft sich für seine Liebe zum Martyrium auf eine ähnliche Sentenz: „Nahe beim Schwert, ist nahe bei Gott." Es scheint sich also ursprünglich nicht um ein Jesuswort zu handeln, sondern um allgemeine Spruchweisheit. Dies wird bestätigt durch das verbreitete griechische Sprichwort: „Wer Zeus nahe ist, ist dem Blitz nahe!", und das andere: „Fern von Zeus, fern vom Blitz." Das ursprünglich religiös gemeinte Wort ist übrigens schon in der Antike von solchen verstanden worden, die in der Nähe hoher Herren leben und als Blitzableiter dienen müssen[28].

Auch Spruch 102 legt Jesus ein griechisches Sprichwort in den Mund: „Wehe ihnen, den Pharisäern; denn sie gleichen einem Hunde, der auf der Futterkrippe von Rindern liegt; denn weder frißt er, noch läßt er die Rinder fressen." Das anschauliche Bild ist vielfach bezeugt und wird auch als Äsopsche Fabel erzählt. Müssen wir aber schon deshalb, weil ein Logion auch als profane Sentenz vorkommt, seine Echtheit bestreiten? Aus Mt 8, 22 kennen wir das harte Jesuswort, das niemand leicht anzweifeln wird: „Laß die Toten ihre Toten begraben!" Es steht auch in den Scholien des Euripides zur Alkestis[29]. Ebenso hat das Herrenwort, mit dem Paulus seine Abschiedsrede in Milet schließt: „Geben ist seliger denn Nehmen" (Act 20, 35) griechische Parallelen. Man könnte vermuten, daß sich die apostolische Verkündigung in der hellenistischen Welt allgemein gebräuchlicher Sentenzen bediente und daß so auch profane Weisheit in die Logienüberlieferung ein-

[25] Am nächsten verwandt ist Lk 5, 36—39.

[26] Schon Irenäus ist dieser Meinung, wenn er von den gnostischen Evangelien schreibt: „Sie flechten, wie man so sagt, aus Sand Seile. Sie versetzen und stellen um, verändern völlig den Sinn und täuschen viele durch ihre trügerische Zusammenstellung der Reden des Herrn" (adv. haer. I 8, 1).

[27] Jerem. hom. 20, 3 (Migne PG 13, 531 D f.).

[28] Vgl. *J. B. Bauer*, Echte Jesusworte? in: *Evangelien aus dem Nilsand, 108—150, bes. 122ff.*

[29] a.a.O. 124.

geschmolzen wurde. Was für die Echtheit oder zumindest das hohe Alter des Spruchs vom Hund in der Ochsenkrippe ins Gewicht fällt, ist die im Thomasevangelium seltene (vgl. noch Spruch 39) und nicht mehr aktuelle Pharisäerpolemik.

Zu den sechs Königreichsgleichnissen, die Thomas mit den Synoptikern gemeinsam hat — freilich oft sehr verändert und entstellt —, kommen noch zwei völlig neue, das vom „zerbrochenen Krug" und vom „Tyrannenmörder". Das erste lautet: „Das Reich des Vaters gleicht einer Frau, die einen Krug trägt, der voll Mehl ist. Während sie auf einen weiten Weg ging, brach der Henkel des Kruges. Das Mehl floß hinter ihr auf den Weg. Sie merkte es nicht, sie hatte kein Unheil wahrgenommen[30]. Als sie in ihr Haus kam, stellte sie den Krug nieder und fand ihn leer" (Spruch 97). Das Gleichnis trifft ohne Zweifel ganz den schlichten Ton der echten Worte Jesu. Trotzdem ist es schwer — und auch darin ähnelt es vielen synoptischen Gleichnissen —, seinen ursprünglichen Sinn zu entdecken, zumal der koptische Text an der wohl entscheidenden Stelle verschieden übersetzt wird. Die Gnostiker mögen das Gleichnis als mythische Allegorie verstanden haben, wir dürfen es wohl zu den Parabeln rechnen, die Wachsamkeit und kluges Verhalten im Hinblick auf Gottes Gericht einschärfen. — Das zweite neue Gleichnis lautet: „Das Reich des Vaters gleicht einem Menschen, der einen mächtigen Mann töten will. Er zog das Schwert in seinem Hause und stieß es in die Wand, um zu erkennen, ob seine Hand stark genug wäre. Dann tötete er den Mächtigen" (Spruch 98). Das Gleichnis scheint schon weniger in den Mund Jesu zu passen, und man hat an zelotischen Ursprung gedacht. Aber der Text ist sicher nicht als Anweisung zum Mord gedacht, sondern liegt wohl in der Linie des Gleichnisses vom König, der in den Krieg ziehen will und sich die Sache vorher gründlich überlegen soll[31]. Da Jesus in der Wahl seiner Bilder nicht immer einer bürgerlich empfindsamen Moral entsprochen hat — man denke an den ungerechten Verwalter, den Dieb in der Nacht und an den gegen jede Lohngerechtigkeit verstoßenden Weinbergsbesitzer —, läßt sich von daher die Unechtheit nicht schlagend erweisen.

Überhaupt stellt uns das Thomasevangelium mit Nachdruck vor die heute so viel diskutierte Frage nach den historischen Kriterien für die Echtheit eines Jesuswortes. Daß man diese Frage nicht mit der Berufung auf Inspiration und Kanonizität unserer kirchlichen Evangelien entscheiden kann, dürfte wohl allenthalben klar sein. Auch die Synoptiker und mehr noch Johannes sind Zeugen einer lebendigen, sich verschieden entwickelnden Tradition, die das Jesuswort für die jeweiligen Bedürfnisse des kirchlichen Lebens auswählt und auslegt. Wir müssen deshalb versuchen, die Motive, Tendenzen und Gesetzlichkeiten der Überlieferungsgeschichte immer besser kennenzulernen, und dazu wird das Thomasevangelium einen gewichtigen Beitrag leisten. Seine Erforschung sollte also nicht einzig darauf abzielen, möglichst

[30] Andere Übersetzung: „sie verstand nicht zu arbeiten" (*H. Quecke*).
[31] Lk 14, 31f.; ähnlich das voraufgehende Gleichnis vom Turmbau 14, 28ff.

viele Originalworte Jesu neu zu entdecken — die, selbst wenn sie echt wären, doch nicht ohne weiteres den theologischen Rang auch nur eines einzigen Buchstabens der Heiligen Schrift beanspruchen können[32] —, vielmehr sollte es in erster Linie um ein besseres Verständnis unserer Evangelien und des ganzen Neuen Testaments gehen.

II

Der Neutestamentler hofft, von den koptisch-gnostischen Schriften her auch der Lösung eines anderen brennenden Problems näherzukommen: hat es eine vorchristliche Gnosis gegeben und wie ist dann ihr Verhältnis zum Neuen Testament? Vielleicht sollten wir zunächst etwas bescheidener fragen: Welches neue Material hat uns Nag-Hamadi geschenkt, um an das Problem sachkundiger herangehen zu können? Unsere bisherige Kenntnis der Gnosis mußte sich auf späte und fragmentarische Zeugnisse stützen. Die manichäische und mandäische Literatur, von der Bultmann, Käsemann, Schlier u. a. reichlich Gebrauch gemacht haben, um das Johannesevangelium, den Epheserbrief und andere neutestamentliche Texte zu erklären, stammt frühestens aus dem 4. Jahrhundert; die Mandäer sind sogar erst unter dem Einfluß des Islams im 7. und 8. Jahrhundert darangegangen, ihre alten Überlieferungen in heiligen Büchern niederzulegen. Von den gnostischen Systemen des 2. und 3. Jahrhunderts wußte man — außer wenigen Fragmenten — bislang nur das, was die Ketzerpolemik der Apologeten und Kirchenschriftsteller darüber berichtet[33]. An sich war das Material verhältnismäßig umfangreich, aber im Wert stark beeinträchtigt, weil man nicht sicher sein konnte, ob die Verteidiger der kirchlichen Wahrheit ihre Gegner auch immer richtig verstanden und wiedergegeben haben. An gnostischen Originalschriften aus dem 2. Jahrhundert gab es nur die sogenannten Oden Salomos, eine Sammlung christlicher Lieder und Gebete aus häretischen Kreisen. Bei den Apostolischen Vätern, besonders bei Ignatius von Antiochien, dem Hirt des Hermas, dem 2. Clemensbrief und in den christlichen Apokalypsen stieß man wohl auch auf die eine oder andere gnostisch anmutende Vorstellung, aber das alles waren nur Teile, zu denen das einigende Band fehlte. Nun sind wir in der glücklichen Lage, Gesamtdarstellungen frühgnostischer Systeme aus erster Hand zu besitzen.

Unter den schon edierten Werken nimmt das „Evangelium der Wahrheit" aus dem Codex Jung den ersten Rang ein. Die Herausgeber[34] sind der festen Überzeugung, damit das von Irenäus so heftig kritisierte Evange-

[32] Zumindest kann eine wissenschaftliche Sicherheit niemals genügen. Ob die Kirche überhaupt in der Lage wäre, allenfalls „echte" Jesusworte in den Kanon der Heiligen Schrift aufzunehmen, wird von den Theologen wohl verschieden beantwortet.

[33] Die Texte sind zusammengestellt von *W. Völker*, Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, 5), *Tübingen 1932*.

[34] *M. Malinine, H. Ch. Puech, G. Quispel* in der Introduction zum „Evangelium Veritatis" (XII ff.).

lium Veritatis der Valentinianer entdeckt zu haben[35]. Leider hat uns Irenäus nichts aus dem Inhalt mitgeteilt, sonst wüßten wir genau, ob die Herausgeber recht haben. Die Schrift des Codex Jung besitzt nämlich keinen Titel, weder am Anfang noch — wie sonst häufiger — am Schluß, aber sie beginnt mit den Worten: „Das Evangelium der Wahrheit ist Jubel für diejenigen, die vom Vater der Wahrheit die Gnade empfangen haben." Auch müssen die Herausgeber zugestehen, daß typische Anschauungen des valentinianischen Systems fehlen: Man findet keine ausgebildete Äonenliste[36] und keinen Sophia-Mythus[37], — oder richtiger ausgedrückt: Alle diese Dinge, die in späteren gnostischen Werken so ausführlich behandelt werden, sind hier „sozusagen nur in Spuren vorhanden"[38]. Die Frage ist nun, ob wir es im „Evangelium der Wahrheit" mit einer noch unentwickelten Frühform der valentinianischen Gnosis zu tun haben, aus der sich dann durch immer weitere Entfernung vom Neuen Testament die späteren Systeme gebildet haben, oder ob sich hinter den verstreuten Andeutungen nicht doch eine besondere gnostische Konzeption verbirgt. Für die erste Lösung entscheiden sich die Herausgeber und der niederländische Gelehrte van Unnik[39]. Sie betrachten den jungen Valentin als Verfasser, und zwar habe er das Buch zwischen 140—150 in Rom niedergeschrieben, kurz vor oder nach seinem Bruch mit der Kirche[40]. Valentin muß zeitweilig zur theologischen Elite des römischen Klerus gezählt haben; dann aber ist es wenig wahrscheinlich, ihm eine Schrift zuzuschreiben, von der W. C. Till behauptet: „Wer erwarte, darin besonders tiefe, geistreiche oder wenigstens originelle Gedanken zu finden, wird bei der Lektüre bitter enttäuscht sein und Irenäus in seinem Urteil rückhaltlos beipflichten, daß es eine Frechheit sei, so etwas ein ‚Evangelium' zu nennen."[41] — Die zweite Lösung wird von Hans-Martin Schenke vertreten. Danach hat das sogenannte Evangelium Veritatis nichts mit Valentin und der von Irenäus erwähnten Schrift zu tun,

---

[35] Irenäus schreibt: „Die Valentinianer aber, die ebenfalls keine Scheu haben, veröffentlichen ihre Schreibereien und rühmen sich, mehr Evangelien zu besitzen, als es überhaupt gibt. Denn sie sind in ihrer Frechheit so weit gegangen, daß sie ein unlängst von ihnen verfaßtes Buch ‚Evangelium der Wahrheit' nennen, obgleich es in nichts mit den Evangelien der Apostel übereinstimmt, so daß nicht einmal das Evangelium bei ihnen der Lästerung entgeht . . ." (adv. haer. III, 11, 9).

[36] Im „Apokryphon des Johannes" gibt es zwölf namentlich aufgeführte Äonen; in späteren gnostischen Systemen werden die Äonenlisten immer länger und verworrener. Zum Mythus Valentins vgl. *G. Quispel,* Die Gnosis als Weltreligion, 78f.

[37] a.a.O. 79f. Der Mythus wird in den verschiedensten Variationen erzählt. Die Sophia, der letzte und jüngste Äon, ist für den „Sündenfall", der zur (nichtgöttlichen) Schöpfung führt, verantwortlich, weil sie sich allein ohne ihren Paargenossen an ein Werk gemacht hatte, aus dem der böse Demiurg hervorging.

[38] *W. C. Till,* Das Evangelium der Wahrheit, in: *Zschr. f. ntl. Wiss. 50 (1959) 168.*

[39] The Gospel of Truth and the New Testament, in: *The Jung Codex, Three Studies by H. Ch. Puech, G. Quispel, W. van Unnik, Translated and Edited by F. L. Cross, London 1955, 79—129.*

[40] *Tertullian* (adv. Val. 4) weiß zu berichten, daß Valentin sich um 140 um den römischen Bischofsstuhl beworben hat — „quia et ingenio poterat et eloquio" —, daß ihm aber ein anderer (Pius I. 140—155) „ex martyrii praerogativa" vorgezogen wurde. Deshalb habe er sich von der Kirche getrennt.

[41] a.a.O. 166.

sondern stellt die Homilie eines unbekannten Gnostikers dar. In zutreffender Analyse zeigt Schenke, daß der Verfasser aus dem gleichen gnostischen Kreis stammen müsse, dem auch die Oden Salomos angehören. Im frappanten Gegensatz zu dem eben angeführten abschätzigen Urteil W. C. Tills sagt Schenke: „Die Anschauungen unseres Unbekannten sind von solch bestechender Konsequenz, Tiefe und Schönheit, daß sein Name sehr zu Unrecht der Vergangenheit anheimgefallen ist.“[42] Man sieht, die koptischen Experten sind verschiedener Meinung. Dem Neutestamentler kann aber die Verfasserfrage ziemlich gleichgültig sein; er möchte lieber etwas über das Verhältnis des Wahrheitsevangeliums zum Neuen Testament erfahren.

Wie die Oden Salomos so zeigt auch das Evangelium Veritatis eine auffallende Verwandtschaft mit dem johanneischen Schrifttum. Es begegnen immer wieder die gleichen Begriffe: Wahrheit, Gnade, Licht, Freude, Erkenntnis, Einheit, Vollendung. Das gnostische Evangelium nennt Gott ausschließlich den „Vater“, wie Johannes es mit Vorliebe tut; der Sohn heißt Logos und ist der „Name“ oder die Offenbarung des Vaters. Nur die Erwählten empfangen den Ruf, der Vater nennt sie mit Namen (EV 21, 26—34: vgl. Jo 10, 3f.). Wenn einer „Gnosis“ hat, ist er „von oben“ (EV 22, 3f.; Jo 3, 31; 8, 23). Ohne Zweifel kennt der Verfasser das Johannesevangelium, wie er auch den Hebräerbrief und die Johannesapokalypse benutzt hat, was kanongeschichtlich sehr wichtig ist. Es besteht also ein klares literarisches Abhängigkeitsverhältnis, das zu beweisen scheint, daß Johannes noch nichts mit der späteren Gnosis zu tun hatte. Aber ganz so einfach liegen die Dinge wiederum nicht. Wenn Johannes mit der Gnosis nichts zu schaffen hätte, müßte seine eigenartige Terminologie aus sich selbst oder aus innerjüdischen Voraussetzungen verständlich sein. Nun wissen wir seit Qumran, daß es ein heterodoxes, synkretistisches Judentum gegeben hat, dessen Vokabular und Gedankenwelt gewisse Gemeinsamkeiten mit dem vierten Evangelium aufweisen. Gerade deshalb aber bezeichnet man die Qumranschriften als vor- oder frühgnostisch. Es ist also nicht mehr zu bestreiten, daß eine der Hauptwurzeln dessen, was die Religionsgeschichte mit dem vieldeutigen Namen „Gnosis“ belegt, im Spätjudentum gesucht werden muß[43]. Ferner sollte man das Zeugnis der altkirchlichen Einleitungswissenschaft nicht gering achten, wonach die Johannesschriften gegen den Gnostiker Cerinth gerichtet sind[44]. Nun läßt sich wohl kaum eine Polemik führen, ohne daß man auf die Begrifflichkeit und Vorstellungswelt des Gegners irgendwie eingeht. Es muß also zur Zeit der Abfassung des Johannesevangeliums schon mehr oder minder ausgebildete gnostische Systeme gegeben haben, mit denen sich der apostolische Verfasser auseinandersetzt. In diesem Fall darf man sich nicht wundern, wenn Johannes Begriffe und Wendungen gebrau-

[42] *H. M. Schenke*, Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis, *Berlin 1958, 29.*

[43] Man wird in Zukunft auch besonders der Sophia-Spekulation in den alttestamentlichen Weisheitsbüchern nachgehen müssen.

[44] Irenäus, adv. haer. III, 11, 1.

chen sollte, die ursprünglich anders, und das heißt gnostisch, gemeint waren.

Die Bedeutung des Evangelium Veritatis liegt offensichtlich darin, daß es geeignet zu sein scheint, den Hintergrund mancher johanneischer Anschauungen aufzuhellen. So wird z. B. bei Johannes den Juden der Vorwurf gemacht, daß sie den Vater nicht kennen (7, 28; 8, 55); auch die Welt hat ihn nicht erkannt (17, 25), aber Jesus hat die Erkenntnis des Vaters und seines Namens den Jüngern gebracht (14, 7; 17, 3. 26). Diese Aussagen sind bei Johannes nicht genügend motiviert, wie die Exegese im einzelnen zeigen könnte. Das Evangelium Veritatis enthält nun eine Kosmogonie, in der die Unkenntnis in bezug auf den Vater das Zentralmotiv bildet. Ursprünglich befanden sich die Äonen zusammen mit dem Logos im „Pleroma" (vgl. Jo 1, 16), der Wohnstätte des Vaters, aus dem alles entstanden ist. Trotzdem haben die Äonen den Vater nicht erkannt und sich von ihm getrennt. Die Folge war Unruhe, Schrecken, Furcht und Vergessenheit. Der Irrtum hinsichtlich des Vaters, die als personifiziertes Wesen auftretende „Πλάνη"[45] bekam Macht, erzeugte die Materie und bildete aus ihr die irdische Welt als Abbild der oberen Welt der Äonen. Dabei verleitet der Irrtum die Wesen der Mitte, die am tiefsten, an die Grenze zur unteren Welt abgesunkenen Äonen, in den Menschenleibern Wohnung zu nehmen. So gibt es zwei Klassen von Menschen: In den einen wohnt ein gefangener und vom Irrtum beherrschter Äon aus der oberen Welt. Die anderen, die Menschen der Hyle, der Materie, sind nur Geschöpfe des Irrtums und werden mit ihm in das Nichts, aus dem sie kamen, aufgelöst. Um die Äonen, sowohl die der oberen wie die der unteren Welt, aus ihrer Vergessenheit zu befreien und so das All zu vollenden, verläßt der Logos das Pleroma und vermittelt den Äonen die rettende Erkenntnis des Vaters. Beim Betreten der unteren Welt nimmt der Logos eine Fleischesgestalt an, wird vom Irrtum verfolgt und an das Holz genagelt. Im Tod entledigt er sich der „zerrissenen Lumpen" (EV 20, 31) seines Fleisches und legt wieder seine Unzerstörbarkeit an. Dann zieht er vor den Erlösten her ins Pleroma zurück bis zu den Räumen, aus denen sie sich einst fortbewegt hatten (22, 20—24). — Diese in sich geschlossene gnostische Konzeption, die das Evangelium Veritatis nicht einmal neu entwickelt, sondern mehr als bekannt voraussetzt und zum Gegenstand einer meditativen Ansprache macht, kann selbstredend nicht in allen Stücken auf das Johannesevangelium zurückgeführt werden. Es ist aber auch undenkbar, daß der Verfasser einen artfremden gnostischen Mythos nur in johanneischer Sprache ausdrücken wollte. Dazu ist die Verwandtschaft in entscheidenden Punkten wieder zu nah. So bleibt als einzige Möglichkeit nur die Lösung, die bereits vor Nag-Hamadi vorgeschlagen und auch von katholischen Exegeten beifällig aufgenommen wurde: daß nämlich schon Johannes das Erlösungsgeschehen in der Sprache des gnostischen Mythos verkündigt hat. Freilich hatte Prälat A. Wikenhauser in seinem Johanneskommen-

[45] Vgl. in ähnlichem Sinn die ntl. Stellen Eph 4, 14; 2 Thess 2, 11; 1 Jo 4, 6 u. ö.

tar daran die Bedingung geknüpft: „Um eine bestimmtere Antwort geben zu können, müßte vorher der gnostische Offenbarermythos in umfassenderer Weise als bisher geschehen erforscht und dargestellt werden."[46] Dieser vorsichtigen Bedingung kann jetzt durch Nag-Hamadi in hohem Maß Genüge geschehen.

Vielleicht wird es nie gelingen, den endgültigen Beweis für die Existenz einer vorchristlichen Gnosis anzutreten und ihre Gestalt genauer zu bestimmen. Schon aus den bisher veröffentlichten Texten geht aber deutlich hervor, wie wesensverschieden Gnosis und Christentum sind. Gerade am Johannesevangelium, das dem gnostischen Denken in kritischer Begegnung sehr nahe kommt, läßt sich dies gut zeigen. Doch wollen wir uns hier nicht in exegetische Einzelheiten verlieren, sondern lieber noch ein Beispiel aus der Nag-Hamadi-Literatur anführen. Im Codex I des Koptischen Museums von Alt-Kairo steht eine Schrift, die den Titel „Sophia Jesu Christi" trägt. Das gleiche Werk war schon aus dem Papyrus Berolinensis 8502 bekannt und ist im Jahr 1955 von Walter C. Till herausgegeben worden[47]. Es handelt sich um ein typisch gnostisches Evangelium, in dem der Auferstandene auf einem Berg in übernatürlicher Lichtgestalt erscheint. Zeugen sind die zwölf Jünger und sieben heilige Frauen. Der Erlöser fragt lächelnd: „Worüber denkt ihr nach oder worüber seid ihr im unklaren oder wonach suchet ihr?", worauf Philippus antwortet: „Über das wahre Wesen des Alls und den Heilsplan des Erlösers." Nach dieser Einleitung beginnt Jesus — immer wieder von Fragen der Jünger oder der frommen Frauen unterbrochen — seine geheimen Belehrungen. Man möchte nun annehmen, daß der Inhalt des Buches wenigstens irgendwie mit dem Neuen Testament zusammenhängt. In der Tat finden sich auch einige Zitate oder Anklänge, die zu bestätigen scheinen, daß der Verfasser christliche Wahrheiten gnostisch interpretiert und weiterentwickelt hat. Aber weit gefehlt! In demselben Codex I von Nag-Hamadi steht nämlich unmittelbar vor der „Sophia Jesu Christi" eine Schrift, die sich als Brief eines gewissen Eugnostos an die „Seinen" ausgibt[48]. Dieser Lehrbrief deckt sich fast wörtlich mit den angeblichen Offenbarungen des Auferstandenen! Es fehlt aber die ganze pseudochristliche Einkleidung, also Anfang, Schluß, die Jüngerfragen und die Zitate aus dem Neuen Testament. Was übrig bleibt, ist ein rein gnostischer Traktat über den ungezeugten Gott, die obere Welt und die Entstehung des unsichtbaren wie des sichtbaren Weltalls. Ausgesprochen christliche Züge sucht man in dem Brief des Eugnostos vergebens[49]. Wir haben damit einen klaren Beleg, daß die Gnosis nicht nur eine christliche Häresie, sondern ursprünglich eine

---

[46] Das Evangelium nach Johannes *(Regensburger NT 4), ²1957, 56.*

[47] Vgl. Anm. 9.

[48] Von dem gleichen Eugnostos stammt auch eine andere Nag-Hamadi-Schrift: „Das Heilige Buch des großen, unsichtbaren Geistes", nach dem Schlußtitel als „Evangelium der Ägypter" bezeichnet.

[49] Der Traktat beginnt übrigens mit der lapidaren Feststellung, daß die Philosophen mit ihren Vermutungen die Wahrheit nicht getroffen haben.

heidnische oder jüdische Spekulation gewesen ist. Außerdem zeigt das Beispiel, mit welch einfachen Mitteln ein gnostischer Text zu scheinbar christlicher Offenbarungsrede umgestaltet werden konnte[50]. Die Vermutung liegt nahe, daß auch andere gnostische Evangelien, wie das sehr alte, schon durch Irenäus bezeugte „Apokryphon des Johannes", auf eine Grundschrift nichtchristlichen Ursprungs und Charakters zurückgehen.

Bei dem augenblicklichen Stand der Forschung wäre es sicher verfrüht, genau unterscheiden zu wollen, was in der Nag-Hamadi-Literatur jeweils christlichen oder gnostischen Ursprungs ist. Und selbst wenn einmal alle Texte vorliegen werden, wird die Unterscheidung nicht viel leichter sein. Wo hört die rechtmäßige, christliche Gnosis, von der Paulus so oft in positivem Sinn spricht[51], auf, und wo fängt die „pseudonyme" (1 Tim 6, 20), die falsche Gnosis an? Der Hervorgang des Logos aus dem Vater, Erschaffung und Fall der himmlischen Mächte, Abstieg und Aufstieg des Erlösers — um nur einige typische Themen der Gnosis zu nennen — gehören ebenfalls zu den unveräußerlichen Gegenständen christlicher Theologie. Auch die lehrmäßigen Unterschiede im einzelnen, so wichtig und gewichtig sie sind, bieten noch keine genügende Erklärung dafür, daß die Kirche der ersten Jahrhunderte in der Gnosis ihren Todfeind gesehen und bekämpft hat. Den tieferen Grund, das entscheidende Kriterium hat aber bereits der Apostel Paulus im ersten Korintherbrief genannt, wo er sich gegen die Überschätzung der „Gnosis" als einer menschlichen Weisheit zur Wehr setzen muß. Er meint damit nicht die Philosophie als solche oder die Rhetorik, sondern den Versuch, das Kreuz Jesu Christi in menschlicher Weise und Weisheit zu erklären und so zu „entleeren" (1 Kor 1, 17). Aber wie ist dann Theologie überhaupt möglich? Muß sie nicht den Kreuzestod Jesu irgendwie verständlich machen, und haben dies nicht schon die Apostel getan? Gewiß, aber da liegt der Anstoß: Die apostolische Predigt verkündigt den Gekreuzigten als *Gottes* Weisheit, an die man *glauben* muß. Die Gnosis spricht vom Kreuz — soweit sie es überhaupt noch erwähnt — als einem *naturnotwendigen* Prozeß der Entweltlichung, den der Einsichtige *verstehen* kann. An Stelle des Glaubens an die Heilsbedeutung des Todes Christi ist das angeblich rettende Wissen um himmlische Geheimnisse getreten, das Wort Gottes — gebunden an die historisch einmalige Offenbarung des Alten und Neuen Testaments — wird vertauscht mit menschlichem Gerede. Die Entleerung des Kreuzes ist in der Gnosis begleitet von eitler Aufgeblasenheit (1 Kor 8, 1) und geistigem Hochmut. In diesen Kreisen wird hohe Theologie betrieben allein um des Wissens willen, nicht um sich zu rüsten für den Dienst am Nächsten. Aus diesem Grund mußte die Kirche der Gnosis entgegentreten,

---

[50] Merkwürdigerweise meint *W. C. Till*, daß die Sophia Jesu Christi „die Quelle des Eugnostos war und nicht umgekehrt" (a.a.O. 54). Er ist mit dieser Ansicht bisher ganz allein geblieben.

[51] z. B. Röm 11, 33; 15, 14; 1 Kor 1, 5; 12, 8; 2 Kor 2, 14; 4, 6; 6, 6; Phil 3, 8 vgl. Kol 2, 3; Eph. 3, 19.

gleich als gälte es den Antichristen (1 Jo 2, 18. 22; 2 Jo 7) und den „Erstgeborenen des Satans“ (Polyc. ad Phil. 7, 1 vgl. Irenäus adv. haer. III 3, 4) niederzuringen; und es wäre eine tödliche Täuschung, wollte man meinen, diese gefährlichste aller Häresien sei mit dem Manichäismus und einigen mittelalterlichen Ausläufern für immer untergegangen. Es ist zu hoffen, daß die Schriften von Nag-Hamadi uns wieder den Blick schärfen für die jeder Theologie immanente Bedrohung durch gnostische Mißverständnisse, daß wir, abgeschreckt von ihren „unnützen und wertlosen“ (Tit 3, 9) Spekulationen mythologischer oder philosophischer Art, uns um so fester klammern an Gottes Heiliges Evangelium.

ZEITBERICHT

Verlegersorgen auch in Frankreich — Der Schullehrer auf dem Fernsehschirm — Der Spiegel — Werkschutz und Betriebskriminalität — Japan in westlicher Ausgabe

Verlegersorgen auch in Frankreich

Man stellt bei uns gern dem lesemüden Bundesrepublikaner den literaturfreudigen Franzosen als Beispiel vor Augen. Daß aber auch in Frankreich die Bäume für den Buchhandel nicht in den Himmel wachsen, beweist das Ergebnis einer Rundfrage, die im Auftrag des französischen Verlegerverbandes (Syndicat des Editeurs) veranstaltet worden ist. Man bediente sich dabei neben statistischen Erhebungen gründlicher Befragung, so daß man gesagt hat, es sei geradezu eine „Psychoanalyse des Durchschnittsfranzosen“ dabei herausgekommen.

Als Ergebnisse dieser Rundfrage wird in *Le Monde* (Wochenausg. 645) mitgeteilt: 58% der französischen Bevölkerung lesen nie ein Buch, wohl aber 92% Zeitungen und Illustrierte. Die Jungen sind eifrigere Leser als die Älteren. Etwa mit 40 Jahren läßt das Interesse am Buch nach. Doch bedeuten weder Radio und Fernsehen, noch Film, Theater und Sport für das Buch eine ernste Konkurrenz. Im Gegenteil helfen sie, wenigstens bei den Begüterten, das Interesse am Buch wecken. Bei den weniger Bemittelten, die sich nicht alles zugleich leisten können, wird beim Buch zuerst gespart; Fernsehen und Auto gehen vor.

Warum lesen die Franzosen, oder vielmehr: warum lesen sie nicht? Der Franzose hat einen großen Respekt vor der Literatur. Er verehrt sie wie einen Halbgott. Aber gerade, weil man in ihr etwas so Hohes und Forderndes sieht, besteht wenig Neigung, mit ihr Bekanntschaft zu machen. Man ist sich über die Wichtigkeit der Lektüre einig; aber hält Lesen gleichzeitig für ziemlich anstrengend. Bücher lesen gilt sozusagen als „mühevolle Erholung“, als eine „langweilige“ oder doch „schwierige Art, sich zu zerstreuen“, es sei denn, daß einer gerade auf Bildung aus ist oder aus Berufsgründen Bücher lesen muß, oder sie liest, um mitreden zu können. Nur wenige der Befragten sehen im Bücherlesen eine Selbstverständlichkeit. Von 200 Befragten freuen sich nur 4 auf den Urlaub, weil sie dann Zeit fänden, Bücher zu lesen. Als Entschuldigungsgrund, warum man nicht zum

Lesen komme, werden immer wieder Müdigkeit, Zeitmangel, berufliche Inanspruchnahme vorgebracht oder vorgeschützt.

Der französische Verlegerverband will aus dem Ergebnis der Rundfrage die Lehre ziehen, Buchproduktion und Publikum einander näherzubringen, den ehrfürchtigen Abstand vor dem Buch zu verringern, der ihm offenbar mehr schadet als nützt.

Der Schullehrer auf dem Fernsehschirm

Nicht nur bei uns, auch anderswo, gibt es Sorgen um den Lehrernachwuchs. So auch in den USA. Für uns dürfte es lehrreich und reizvoll zugleich sein, wie man drüben darüber nachdenkt und was man als Heilmittel vorschlägt. Die Zeitschrift *America* (17. Dezember 1960, 393) gibt dazu sehr originelle Gedanken. Sie meint, daß man im Schulbetrieb oft sehr, ja allzu konservativ denke. Den Lehrplan oder die Gewohnheiten eines College zu ändern, komme dem Umgraben eines Kirchhofs gleich – nämlich was den Widerstand angeht.

Man setzt bei Erziehern voraus, daß sie neuen Ideen zugänglich sind. Aber es geht ihnen wie anderen Leuten, daß ihr Denken bisweilen einem Kurzschluß unterliegt und sie Dinge als unantastbar verteidigen, die es gar nicht sind. Ein solches Vorurteil ist nach Alvin C. Eurich, dem Verwaltungsdirektor der Erziehungsabteilung Ford-Stiftung und ehemaligem Präsidenten der New Yorker Staatsuniversität die „unabänderliche Wahrheit" von einer bestimmten Proportion zwischen Schülerzahl und Lehrer.

Man hat lange angenommen, daß in der Volksschule das rechte Verhältnis 30 Schüler auf einen Lehrer sei, in höheren Schulen 25 Schüler auf einen Lehrer und im College nicht mehr als 13 Schüler auf einen Lehrer. Dem gegenüber stellt Dr. Eurich fest, daß ein auf rund 50 Jahre ausgedehntes Experiment diese Annahme nicht bestätige – wenigstens nicht im amerikanischen Bereich. Man hat festgestellt, daß Schüler höherer Lehranstalten bei umfangreichen Klassen in den Prüfungen ebensogut und in manchen Fällen besser abschneiden als in kleinen Klassen.

Die Folgerungen, die daraus gezogen werden, gehen weit. Einerseits besteht in allen Schularten, zumal den höheren, ein erschreckender Lehrermangel, anderseits ist es wahrscheinlich, daß der Hundertsatz der am College studierenden Jugend sich in den nächsten 25 Jahren verdreifachen wird. Das bedeutet immer größere und größere Klassen. Letztlich, und der Tag ist nicht fern, wird es den umfangreichen Gebrauch des Fernsehens im Schulzimmer bedeuten. Das scheint den Berichterstatter nicht zu erschüttern. Er fragt: und warum auch nicht? Warum sollte ein höherer Lehrer nicht 300000 und mehr Schüler haben? Nämlich, die er vom Fernsehschirm aus in die höhere Schulweisheit einführt. Zwar wird, so meint der Bericht, unter diesen Umständen sich ein Bub kaum gedrängt fühlen, seinem Lehrer einen glänzend roten Apfel zum Katheder zu bringen – aber wenigstens wird er einen Lehrer haben.

Nach den jüngsten Pressemeldungen ist dieser Fernseh-Schulunterricht in einigen Staaten der Nordamerikanischen Union bereits praktisch, wenigstens versuchsweise, eingeführt worden. Die Sendestation ist in ein Flugzeug eingebaut, das von großer Höhe aus 300 km in der Runde ein Programm ausstrahlt. Uns Europäer muten diese Pläne einstweilen noch etwas arg amerikanisch an. Und vielleicht doch mit einigem Recht. Es steht nämlich zu befürchten, daß der Lehrer als Schattengestalt im Fernsehgerät den Buben nicht nur nicht zum Bringen eines Apfels, sondern auch zu manch anderem, erzieherisch und wissensmäßig Wichtigerem nicht mehr anregen wird.

Der Spiegel

In den ersten Jahren des „Spiegels" wagte es kaum jemand, das Nachrichtenmagazin anzugreifen. Die rücksichtslose Energie, mit der in ihm alles Zwielichtige aufgedeckt und zugleich das Denken und die Phantasie des Lesers auf ein Endziel gerichtet wurde, das das Blatt selbst wohlweislich nicht aussprach, waren so groß, daß man nur die Faust in der Tasche zu ballen wagte. Dies ist schon längst anders geworden. Aber es fehlte der Versuch einer Würdigung des Zieles, der Methoden, des Stiles der Wochenschrift. Diese bietet vom christlichen Standpunkt aus *Sackarndt* (Der Spiegel entzaubert. Analyse eines deutschen Nachrichtenmagazins, 92 S., Essen 1961, Hans Driewer. DM 3,20). Sackarndt schreibt kein Pamphlet, hätte aber unserer Meinung nach statt des etwas auffallenden „entzaubert" im Titel ein schlichteres Wort wählen sollen. Vielmehr billigt er dem Spiegel und seinem Herausgeber den aufrichtigen Willen zu, die Demokratie vor aller Verfälschung und Aushöhlung zu schützen. Wir erfahren viel von der Entstehung des Blattes, den in ihm angewandten Formen der Darstellung, der Sammlung der Materialien und ihrer Verarbeitung, den inneren Motiven, den Einseitigkeiten und der weiterhin unchristlichen, besonders katholikenfeindlichen Grundhaltung. So gibt er dem nachdenklichen Leser die Möglichkeit, sich vor den Gefahren und der Verführung zu bewahren. Zusammenfassend stellt Sackarndt fest, daß der Spiegel die vielfach nicht vorhandene Fähigkeit, die Umwelt rein rationalistisch zu begreifen und zu bewerten, zu fördern sucht. Er weckt die Illusion von vorurteilsfreiem Kompendienwissen auf allen Gebieten, das jedes Bildungsgut entbehrlich macht und unterschlägt. Er übt eine ständige Neigung zu niederziehender Kritik um ihrer selbst willen, die, auf alles und jedes anwendbar, zur Abreaktion privater Unlustgefühle geeignet ist. Dies führt zu einer ausgesprochenen Ehrfurchtslosigkeit vor der Person, an der nur mehr die Schwächen und die Verwundbarkeit interessieren, baut jede wohlverstandene Ein- und Unterordnung in die stets fragwürdiger gemachten gesellschaftlichen und staatlichen Gefühle ab und lehrt einen hoffnungslosen Vernunftglauben, der sich in seiner Halt- und Bindungslosigkeit an den Verstand klammert. Daraus wächst die Feindschaft gegen das Christentum und insbesondere gegen die katholische Kirche und ein immer größeres Einverständnis mit der Gesinnung und den Meinungen des Blattes.

Es wäre eine dankbare Aufgabe, den „Spiegel" als Endpunkt einer Entwicklung der politischen Satire etwa seit dem Jahr 1848 zu sehen. Mit der Verbreitung des demokratischen Gedankens und seines Sieges vom Liberalismus angefangen, zum Bismarckreich, der Zeit Wilhelms II., der Weimarer Republik bis heute verändert sich die Form und die Haltung, die von einzelnen Zeitkritikern und dem politischen Witzblatt eingenommen wird.

Werkschutz und Betriebskriminalität

Das Subsidiaritätsprinzip gilt nicht nur für die geistigen Gebiete, in denen die einzelnen Staatsbürger, die Familien, die Gruppen wirksam werden. In einer abgewogenen, alle Seiten des Problems umfassenden Abhandlung untersucht C. Amelunxen die Bedeutung, die Ausdehnung und die Grenzen des Werkschutzes des Betriebs in der modernen Gesellschaft. Er ist nicht die Folge des Gruppenegoismus, der sich im Gesellschaftsleben der Gegenwart vielfach als Gegner der staatlichen Ordnung bemerkbar macht, sondern entspricht der Selbstverwaltung, auf die nicht nur öffentlich-rechtliche Körperschaften, sondern auch andere private Verbände und Gesellschaften ein Recht haben. Ihre eigenständige Ordnung bedarf im Rahmen der allgemeinen Gesetze des Schutzes und der Förderung des Staates. Der

Werkschutz entstand aus dem Bewachungsgewerbe, den Detektivgesellschaften und den Fabrikdiebstahlvereinen, die sich um die Jahrhundertwende zuerst in den USA und dann in den europäischen Industrieländern bildeten. Sie haben eine wechselvolle Geschichte, die bis zur Gegenwart reicht. Etwa 1% der Belegschaftsmitglieder sind mit Werkschutzaufgaben befaßt, die sich hauptsächlich im Ordnungs- und Ermittlungsdienst betätigen. Der Unternehmer darf dabei nicht nur im eigenen Nützlichkeitsinteresse handeln, sondern muß auch dem Gemeinwohl dienen wollen. Die erste Aufgabe des Werkschutzes dient der Sicherung der Arbeit und des Unfallschutzes. Etwa 90% aller Betriebsdelikte sind Diebstähle, Unterschlagungen, die auch gegen das Gemeinwohl verstoßen können (Entwendung explosiver Stoffe, rezeptpflichtiger Medikamente usw.). Eine geringere Rolle spielen Unverträglichkeit, Beleidigung von Arbeitskollegen, gewisse Spielarten der Sexualkriminalität, Ordnungswidrigkeiten (verbotenes Rauchen usw.). Diese Delikte werden in den ersten Arbeitsjahren von Betriebsangestellten und Arbeitern am häufigsten begangen. Später sinkt die Zahl, steigt noch einmal an, wenn die Arbeiter nach etwa fünf Jahren sich „sicher" fühlen, und sinkt dann schnell nach unten. Man hat auch den Anteil der Unverheirateten, der Jugendlichen, der Männer und Frauen statistisch erfaßt. Eine Aufgabe des Werkschutzes besteht in der Resozialisierung Gestrauchelter.

Durch den Ermittlungsdienst wird die Straftat festgestellt. Das Werk ist nur bei schweren Delikten (§ 138 des Strafgesetzbuches) verpflichtet, die Täter bei dem ordentlichen Gericht anzuzeigen. In allen andern Fällen ist der Werkschutz nicht zur Anzeige verpflichtet. Man schätzt, daß nur etwa 10% der festgestellten Betriebsdelikte zur Anzeige kommen. Der Werkschutz verhängt die sogenannten „betrieblichen Ordnungsstrafen" (Versetzung, Wiedergutmachung usw.). Anprangerung des Täters ist verpönt. Der Entscheid wird durch einen Ausschuß gefällt, in dem Werkleitung und Betriebsrat vertreten sind. Die Entwicklung scheint dahin zu gehen, daß die Besserung der Gestrauchelten immer mehr ins Auge gefaßt wird, so daß das Menschliche Raum gewinnt.

Wenn auch die Zuständigkeit der Polizei durch die Werkschutztätigkeit grundsätzlich nicht aufgehoben wird, ist doch festzustellen, daß Polizei und Werkschutz fruchtbar zusammenarbeiten, wobei der Polizei im allgemeinen eine helfende Tätigkeit zufällt. Sie bildet die Werkschutzkräfte fachlich aus. Sie greift nur dann ein, wenn das Delikt bzw. der Delinquent auch außerhalb des Betriebes eine Gefahr darstellt. So erfüllt der Werkschutz eine staatsbürgerliche Aufgabe, die auch der Allgemeinheit zugute kommt. *(C. Amelunxen,* Werkschutz und Betriebskriminalität, *Hamburg 1960, Verlag Kriminalistik.)*

Japan in westlicher Ausgabe

Die nördlichste Insel eines Archipels scheint sich immer in einem besonderen, vorteilhaften Sinn von den anderen Inseln abzuheben. Sumatra ist für Indonesien die Insel der Hoffnung; Hokkaido ist Japans Insel der Zukunft. In Hokkaido kann man heute schon das Japan von morgen sehen.

Bis nach der Meiji-Restauration im Jahr 1868 war Hokkaido bloß ein japanisches Besitztum, noch nicht ein japanisches Land gewesen. Japan hatte auf der Insel Fuß gefaßt; aber es hatte dort lediglich einige Militärstationen errichtet, und zwar ziemlich spät, um seinen Anspruch gegenüber einem begehrlichen russischen Reich zu bekräftigen. Das ganze übrige Hokkaido war damals noch eine unbebaute Wildnis, in der als einzige menschliche Lebewesen ein paar Horden behaarter Ainus (entfernte Verwandte des behaarten Australnegers und des behaarten Nordischen Menschen) umherzogen.

Die Verwestlichung Japans bedeutete eine Schicksalswende für Hokkaido ... Heute ist Hokkaido ein von Japanern bewohntes Land. Seine Hauptstadt Saporro ist die größte Stadt in Japan nördlich von Tokyo. In Hokkaido ist ein neues Japan ins Leben gerufen worden, aber dieses neue Japan ist nicht einfach eine Nachbildung des alten Japan. Dort gibt es nichts Japanisches, das aus der Zeit vor dem Beginn der Verwestlichung stammt. Die Vorhut der Pioniere, die dieses unbebaute Land im Norden erschlossen haben, bestand nicht aus Japanern, sondern aus Menschen, die vom Westen kamen. Die japanische Regierung lud holländische und dänische Bauern ein, sich dort für eine bestimmte Reihe von Jahren niederzulassen, um dem japanischen Siedler zu zeigen, wie er mit einem Land fertig werden könnte, das mehr Nordeuropa als der Hauptinsel Japans glich. Diese Nordeuropäer sind schon längst wieder in ihre Heimat zurückgekehrt, aber sie haben ein bleibendes Andenken an ihre frühere Anwesenheit hinterlassen in der germanischen Bauweise der Bauernhäuser und Scheunen in Hokkaido. Die japanischen Siedler, die den germanischen Lehrmeistern auf dem Fuß folgten, machten die Erfahrung, daß dieser seltsame Häusertyp dem neuen Land besser angepaßt war als die japanische leichtere Bauweise. So übernahmen sie ihn und bauten nach seinem Vorbild. Das war nicht nur eine radikale Neuerung auf dem Gebiet der Architektur. Es war auch eine psychologische Revolution.

Anpflanzung von Reis ist keineswegs selbstverständlich für Hokkaido. In diesem rauhen nördlichen Klima muß die Reisernte mindestens einen Monat früher eingebracht werden als in Gegenden, in denen der Reis zu Hause ist. Die landwirtschaftliche Abteilung der Universität von Hokkaido hat viel Forschungsarbeit darauf verwendet, um besondere Reisarten zu züchten, die in einer kurzen Wachstumsperiode reifen können. Sogar dann noch hat der Reisanbau in Hokkaido, wirtschaftlich gesehen, etwas Gewaltsames. Trotzdem ist man in Hokkaido stillschweigend übereingekommen, daß der Anbau von Reis, wo ihn das Land überhaupt zuläßt, den Vorrang vor jeder anderen landwirtschaftlichen Produktion haben soll. Wenn der Reisanbau in Hokkaido aufgegeben würde und wenn das ganze Nutzungsgebiet mit Roggen und Hafer bepflanzt oder zu Weideland verwandelt würde, könnte wahrscheinlich die gesamte Nahrungsmittelproduktion der Insel wesentlich gesteigert werden. Das würde den Wohlstand in Hokkaido erhöhen und die ausländische Lebensmitteleinfuhr nach Japan herabdrücken. Aber einen solchen Vorschlag zu machen, der nur den Nützlichkeitsstandpunkt berücksichtigt, wäre Hochverrat, oder vielmehr Blasphemie. Reisanbau ist in den Augen der Japaner so etwas wie eine religiöse Verpflichtung. Für ein Volk, das Reis anpflanzt, ist Viehwirtschaft nicht einfach bloß eine wirtschaftliche Neuerung; es ist eine ziemlich anstößige Tätigkeit, die geradezu an Gottlosigkeit grenzt.

Der Viehzüchter war bestimmt der radikalste von den drei Bauern, die wir besuchten. Der Reisbauer hatte für sich ein schönes Haus in betont traditionellem japanischem Stil errichtet, mit einem „heiligen Wandbrett" für die Shinto-Götter, einer Miniaturkapelle für die buddhistischen Bodhisattwas und einer Reihe von vergrößerten Photographien verehrter Ahnen. Der Viehzüchter hatte sich ein zweistöckiges Haus nach amerikanischer Art gebaut, mit einem Tonnendach aus Wellblech, und amerikanisch waren der Form nach die Stühle, auf denen die Familie saß und der Tisch, an dem sie ihre Mahlzeiten einnahm. Er hatte das gottlose Wagnis auf sich genommen, Butter und Käse herzustellen, statt in einem Reisfeld zu arbeiten, und er war nicht bereit zu dem Fehler, nach rückwärts zu blicken.

Die Enkel dieses revolutionären Viehzüchters werden so modern sein wie ihre Zeitgenossen in Wisconsin und Minnesota. (Aus: *Arnold J. Toynbee,* Von Ost nach West. Bericht einer Weltreise, *Stuttgart 1958.*)

Zweimal Matthäus-Passion

In der Reihe „Unvergänglich — unvergessen" hat *Elektrola* eine „Neufassung" der Aufnahme erscheinen lassen, die nach einer Aufführung der Matthäus-Passion von Johann Sebastian Bach im Jahr 1940 in Leipzig gemacht worden ist. Es sangen und spielten der Thomanerchor und das Gewandhausorchester, Leipzig; Karl Erb, Tenor (Evangelist) — Gerhard Hüsch, Bariton (Christus) — Tiana Lemnitz, Sopran — Friedel Beckmann, Alt — Siegfried Schulze, Baß — Dirigent: Günther Ramin. Der technische Leiter der *Elektrola GmbH*, Peter Burkowitz, berichtet in einer Beilage von den vorangegangenen Überlegungen und den technischen Arbeiten. Und das ist sehr gut! Der Hörer, so leicht geneigt, nur für sein Geld etwas als selbstverständlich hinzunehmen, was durchaus nicht selbstverständlich ist, soll ruhig wissen, wieviel Mühe, wieviel handwerkliches Geschick und — nicht zuletzt — wieviel Idealismus aller Mitarbeiter zusammenwirken mußten, ehe schließlich eine solche Plattenkassette vorgelegt werden konnte. Aber nicht nur für den einzelnen Liebhaber, sondern auch für Chorgemeinschaften, vor allem für Musikakademien ist hier eine ausgezeichnete Möglichkeit gegeben, sich eine Vorstellung vom Bach-Klang um 1940 zu machen. In den inzwischen vergangenen zwei Jahrzehnten hat sich vieles geändert, das sollte man sich beim Anhören dieser Aufnahme immer gegenwärtig halten. Von den damaligen technischen Bedingungen der Schallplattenarbeit gar nicht zu reden! Auf sie gehen wohl auch die schmerzlichen Kürzungen zurück. Ein Mann vom Rang Walter Michael Bertens, dem „die künstlerische Gestaltung für die besonderen Erfordernisse der Plattenaufnahme" oblag, wird sich zu diesen Eingriffen ebenso schwer entschlossen haben wie Günther Ramin. Sie beeinträchtigen innerhalb des Ganzen die Gewichtsverteilung, in der sich allenthalben Bachs Meisterschaft ebenso kundtut wie in der musikalischen Erfindung.

Der Knabenchorklang der Thomaner gibt auch komplizierter Polyphonie die notwendige Durchsichtigkeit. Überraschend ist die sehr weiche Tönung mancher Choräle (z. B. Nr. 16, Nr. 23). Für die Ausdeutung des Wortsinns wird Karl Erb als Evangelist immer beispielhaft bleiben; die Stimmen von Gerhard Hüsch (Christus) und Friedel Beckmann (Alt) kommen plastisch zur Wirkung, während der schöne Sopran der Tiana Lemnitz manchmal merkwürdig indirekt, leicht verschleiert klingt. Der Gesamteindruck ist nachhaltig und bestätigt den Entschluß zur Herausgabe dieser Dokumentaraufnahme sowie die hingebungsvolle Arbeit, die ihr gewidmet worden ist.

Das Bach-Bild der Gegenwart gibt eine Aufnahme der Matthäus-Passion in der Archiv-Produktion der *Deutschen Grammophon Gesellschaft* wieder. Die Mitwirkenden sind: Ernst Haeflinger, Tenor (Evangelist und Arien) — Kieth Engen, Baß (Christus) — Antonie Fahberg, Sopran (1. Magd und Pilati Weib) — Max Proebstl, Baß (Judas, Petrus, Pilatus, Pontifex) — Irmgard Seefried, Sopran (Arien) — Herta Töpper, Alt (Arien und 2. Magd) — Dietrich Fischer-Dieskau (Arien) — Münchener Bach-Chor und Münchner Chorknaben — Münchener Bach-Orchester — Dirigent: Karl Richter.

Auch diese Aufnahme ist gewiß aus Aufführungserfahrungen erwachsen. Das sichert ihr bei aller technischen Vollkommenheit außerordentliche Lebendigkeit. Dabei sind Richters Tempi nie überzogen, im Gegenteil — sie lassen in den Turbae z. B. die Mehrstimmigkeit in allen Einzelheiten plastisch werden und ergänzend auch die wichtigen, charakteristischen Instrumentalstimmen zu voller Geltung kommen. Die sehr gute Textaussprache und bemerkenswert schlanke Tongebung des Münchener Bach-Chores und der Münchner Chorknaben geben ein in sich geschlossenes und doch sehr farbiges Klangbild. Von seiner Intensität ist das ganze, ungekürzt gebotene Werk erfüllt. Wahl und Leistungen der Solisten lassen keinen Wunsch offen. Es sind alles Sänger der gleichen Generation. Der Reichtum Bachscher Erfindung tritt in der Einheitlichkeit der Empfindung seiner Interpreten aufs glücklichste ins Bewußtsein. Alle Solisten dienen durch die Intimität ihrer Gestaltung der tief frommen Kontemplation über die Leidensstationen Christi — in der Vergegenwärtigung solcher Besinnung finden die Arien ja die Begründung ihrer Funktion im Werkganzen.

Ernst Haefligers Evangelist beeindruckt nicht nur durch die dramatisch-lebendige Darstellung, in die auch Pausen wirkungsvoll eingegliedert sind, sondern durch die Konsequenz, mit der er die Aussagekraft der Intervalle in Beziehung zum Inhalt setzt. Der Faden reißt nie ab: so ist etwa der Übergang vom Rezitativ zu „Mein Jesu schweigt zu falschen Lügen stille" unvergeßlich.

Die vielen Kräfte zu überzeugender Wirkung gebunden zu haben, ist Karl Richters Verdienst. Mit dieser Wiedergabe, deren Rang in der gebotenen Entsprechung von Linie und Farbe liegt, hat Karl Richter wesentlich dazu beigetragen, den Bach-Klang unserer Zeit zu prägen.

Es wäre müßig, die beiden Aufnahmen der Matthäus-Passion wertend vergleichen zu wollen. Dafür sind sie unter zu verschiedenen Voraussetzungen entstanden. Und wie wird man in zwanzig Jahren über die Bemühungen der Gegenwart denken? Seien wir der so oft verlästerten Technik dankbar, daß sie uns Gelegenheit gibt, im Rückblick Maßstäbe für eine Aussage in der Gegenwart zu gewinnen! Willibald Götze

UMSCHAU

Die wirtschaftlichen Verhältnisse bei der Familiengründung

Wenn von der wirtschaftlichen Lage der Familien gesprochen wird, stehen verständlicherweise die kinderreichen Familien im Vordergrund des Interesses. Das bei ihnen bestehende Spannungsverhältnis zwischen erhöhtem Lebensbedarf auf der einen und einem dem oft nicht entsprechenden Einkommen auf der anderen Seite hat die auf eine wirtschaftliche Hilfeleistung für diese Familien gerichteten Bestrebungen zu einem wichtigen Problem der heutigen Sozialpolitik werden lassen. Das erwähnte Spannungsverhältnis wird noch dadurch verschärft, daß die Leitbilder des heutigen Lebensstandards weitgehend durch jene Haushalte geformt werden, in denen sich mehrere Verdiener befinden. Mit vollem Recht steht deshalb die Untersuchung der wirtschaftlichen Lage der Mehrkinderfamilien im Mittelpunkt auch der Sozialforschung.

Volle Beachtung verdient aber ebenso die Situation bei den Ehepaaren ohne oder nur mit einem Kind sowie der jungen Ehepaare im allgemeinen. Die Darstellung ihrer Lage wird dazu verhelfen, verschiedene unzureichende Vorstellungen zu korrigieren und damit auf ein besseres Verständnis der vorhandenen Probleme hinwirken. Dies dürfte gerade auch für die erzieherische und seelsorgerische Praxis nicht ohne Wert sein.

Bei allen Untersuchungen über die ökonomische Situation der Familien wirkte sich bisher das Fehlen von geeignetem Zahlenmaterial sehr hinderlich aus, und zwar das Fehlen von Angaben über das Einkommen. Die wirtschaftliche Lage der Familien wird ja außer durch die Kosten der Lebenshaltung in erster Linie durch das Einkommen, das dem Haushalt zur Verfügung steht, bestimmt. Nun gab es aber bisher in Deutschland, im Gegensatz zu verschiedenen anderen Ländern, keine Statistik der Haushaltseinkommen[1]. Darauf kommt es aber gerade an; denn dieses, und nicht nur das Einkommen des Ehemannes, bedingt die mehr oder weniger gute wirtschaftliche Lage der Familien. Ihr Lebensstandard, oder genauer: ihre Wirtschaftspläne fußen ja auf dem Betrag, der dem Haushalt laufend und effektiv zur Verfügung steht, also auf dem Haushaltsnettoeinkommen. Dieser Betrag kann sowohl aus verschie-

[1] *H. Schmucker*, Der Einfluß der Kinderzahl auf das Lebensniveau der Familie, in: *Sozialer Fortschritt, Heft 11, 1959.*

denen Einkommensquellen als auch von mehreren Einkommensbeziehern stammen. Als das Statistische Bundesamt deshalb erstmals Zahlen über Haushaltseinkommen veröffentlichte[2], wurde damit eine empfindliche Lücke in den Unterlagen der sozialwissenschaftlichen Forschung geschlossen. Eine Reihe sehr interessanter, bisher oft unbekannter oder doch zumindest nicht bewiesener Zusammenhänge, die besonders für die Familienpolitik sehr wichtig sind, lassen sich daraus ableiten. Ein kleiner Ausschnitt davon wird im folgenden dargelegt.

Die genannten Zahlen stammen aus einer Zusatzerhebung zur Wohnungsstatistik 1956/57 und beruhen auf etwa 150000 Interviews, bei denen jeder hundertste Haushalt im Bundesgebiet u. a. nach seinen Einkommensverhältnissen befragt wurde. Wenn auch inzwischen drei Jahre vergangen sind, so haben die Ergebnisse aber doch kaum etwas von ihrer Aktualität verloren. Zwar haben sich inzwischen die absoluten Einkommensbeträge erhöht, die Relationen zwischen den nach zahlreichen Merkmalen, insbesondere nach der Kinderzahl untergliederten Haushalten unterliegen jedoch im Lauf einiger Jahre nur geringen Schwankungen. Wie ist nun die Einkommenssituation der Haushalte jener Ehepaare, die den Gegenstand der folgenden Untersuchung darstellen? In der nachstehenden kleinen Zahlenübersicht werden die Durchschnittseinkommen der Arbeitnehmerhaushalte nachgewiesen. Die Zahlen für die Selbständigen wurden noch nicht veröffentlicht, die Zahlen für die Nichterwerbstätigen interessieren weniger, da sich unter diesen Haushalten, meist Rentnerhaushalten, nur wenige mit Kindern befinden. In die Gruppe der Arbeitnehmerhaushalte dagegen, das sind die, in denen der Haushaltsvorstand Beamter, Angestellter oder Arbeiter ist, fällt der größte Teil aller entsprechenden Haushalte.

Ehepaare ohne oder mit einem Kind unter 18 Jahren	Beamte und Angestellte	Arbeiter	Arbeitnehmer zusammen
	je Haushalt		
kein	606	434	494
1	587	445	493
	je Haushaltsmitglied		
kein	303	217	247
1	196	146	164
	je „Vollperson"		
kein	346	248	282
1	261	198	219

Zunächst ergibt sich aus der Tabelle die vielleicht überraschende Tatsache, daß im Durchschnitt das Haushaltseinkommen der Arbeitnehmerehepaare beinahe gleich hoch ist, gleichgültig ob ein Kind vorhanden ist oder nicht. Sieht man genauer hin, so zeigt sich allerdings zwischen den Beamten und Angestellten einerseits und den Arbeitern anderseits ein interessanter Unterschied. Bei jenen ist nämlich das Einkommen der Einkindfamilien niedriger, bei diesen höher als bei den Ehepaaren ohne Kinder. Dies findet seine, auch die Ergebnisse des sogenannten Mikrozensus bestätigte Erklärung in dem unterschiedlichen Grad der Erwerbstätigkeit der Ehefrauen. Da das Einkommen der Arbeiter im *Durchschnitt* niedriger ist, deshalb ist es dort dringender notwendig, daß die Frau trotz ihrer Mutterpflichten einer Erwerbstätigkeit nachgeht. Eine Beamten- oder Angestelltenfrau kann es sich dagegen eher leisten, ihre Berufstätigkeit aufzugeben.

Wenn hier der Grad der Erwerbstätigkeit der Ehefrauen als eine Funktion der Höhe des Einkommens dargestellt wird, so bedarf dieser durch die Ergebnisse der vorliegenden Statistik klar bewiesene Zusammenhang eines ergänzenden Hinweises. Es handelt sich um eine statistische Aussage in Form eines Durchschnitts. Ein eindeutiger Kausalzusammenhang ist nicht gegeben. Die Ursache dafür, daß die einzelne Ehe-

[2] Die Arbeitnehmer- und Rentnerhaushalte nach der Höhe ihres Haushaltseinkommens, in: *Wirtschaft und Statistik, 11. Jg. N.F., Heft 8, 1959.*

frau zur Arbeit geht, reicht von den Fällen, in denen der besonders niedrige Verdienst des Ehemannes aus reinen Existenzgründen die Berufstätigkeit der Mutter zwingend erfordert, bis zum anderen Extrem, wo die Ehefrau oder gar die Mutter arbeitet, nur um die Anschaffung von Luxusgütern zu ermöglichen. Aus der unterschiedlichen Verteilung dieser beiden Extreme in den einzelnen Einkommensschichten bildet sich erst der Durchschnitt. Im Einzelfall bleibt grundsätzlich die Freiheit bestehen, auf den Zwang oder Anreiz zur Berufstätigkeit zu reagieren oder nicht, wenn auch für diese Verhaltensweisen unterschiedliche Grade von Erkenntnis und Wille erforderlich sind. Aus der Darlegung der Einkommensverhältnisse allein kann aber noch nicht auf die tatsächliche Lage der Familien geschlossen werden. Dies ist erst bei der Gegenüberstellung des Einkommens mit dem Lebensbedarf möglich. Nun läßt sich allerdings das, was man als Lebensbedarf ansieht, schwer definieren (Existenzminimum oder üblicher Lebensstandard?) und noch schwerer zahlenmäßig darstellen. Um jedoch auf möglichst einfache Weise das Moment des Lebensbedarfs in den Vergleich einzuführen, wird deshalb gewöhnlich zunächst der Begriff des Einkommens je Haushaltsmitglied herangezogen. Im zweiten Teil der obigen Tabelle sind die entsprechenden Beträge wiedergegeben. Jedem Partner eines Arbeitnehmerehepaares ohne Kinder steht demnach ein Betrag von 247 DM zur Verfügung. Bei einem Ehepaar mit einem Kind unter 18 Jahren sind es dagegen nur 164 DM, d. h. ein Drittel weniger. Für die Kennzeichnung der Unterschiede des Lebensniveaus ist allerdings das Einkommen je Haushaltsmitglied ein nicht ganz ausreichender Vergleichsmaßstab, und zwar deshalb, weil er unterstellt, daß die Lebenshaltungskosten mit der Zahl der Haushaltsmitglieder proportional ansteigen. Dies trifft aber nicht zu. Vielmehr nimmt der je Haushaltsmitglied benötigte Betrag mit wachsender Haushaltsgröße ab. Der größere Haushalt kann in der Beschaffung und Ausnutzung der Wohnung, teilweise auch der Gebrauchsgüter und der Kleidung, aber auch bei der Herstellung der Mahlzeiten wirtschaftlicher leben als der kleinere Haushalt. Es müßte also eine Bedarfsskala gefunden werden, die diese Einwände berücksichtigt.

Eine sehr plausible Bedarfsskala geht davon aus, daß ein Ehepaar nicht das Zweifache, sondern nur das 1,75fache des Lebensbedarfs einer erwachsenen Einzelperson benötigt, ein Kind nur die Hälfte. Nach einem in der Sozialforschung üblichen Sprachgebrauch heißt das: ein Ehepaar besteht aus 1,75 „Vollpersonen" und eine Einkindfamilie aus 2,25 „Vollpersonen".

Dividiert man die in der Tabelle angeführten Durchschnittseinkommen dementsprechend mit 1,75 oder 2,25, so ergeben sich die Einkommen je „Vollperson". Wenn danach das Einkommen je „Vollperson" bei den Arbeitnehmerhaushalten von Ehepaaren ohne Kinder im Durchschnitt 282 DM, bei den Ehepaaren mit einem Kind jedoch nur 219 DM beträgt, das sind 22% weniger, so ist die Feststellung gleichlautend mit der Aussage, daß das Lebensniveau der Ehepaare mit einem Kind um über ein Fünftel schlechter ist als das der Ehepaare ohne Kinder. Eine Feststellung, die durch die Erfahrung durchaus bestätigt wird. Bereits bei einem Kind muß ein Ehepaar in seiner Lebenshaltung beachtliche Einschränkungen im Vergleich mit den kinderlosen Ehepaaren hinnehmen.

Von diesem allgemeinen Fall des Unterschieds zwischen kinderlosen Ehepaaren und Ehepaaren mit einem Kind unter 18 Jahren ist der spezielle Fall, daß bei einem bisher kinderlosen Ehepaar das erste Kind ankommt, streng zu trennen. Dies wurde zuweilen auch in Fachuntersuchungen übersehen[3]. Die

[3] Vgl. La degradation du niveau de vie en fonction des dimensions de la famille, in: *Famille dans le monde, Heft 1, 1959*. Den in diesem Aufsatz beschriebenen Untersuchungen lag ebenfalls die hier verwendete Vollpersonenskala zugrunde, die dort näher erläutert wird.

geschilderte Verschlechterung des Lebensniveaus um 22% bezieht sich einerseits auf alle Haushalte von Ehepaaren mit einem Kind unter 18 Jahren. Dieses Kind kann also auch schon größer sein, so daß die Mutter, wenn auch nur unter Vernachlässigung ihrer Pflichten, wieder einem Beruf nachgehen und damit das Haushaltseinkommen verbessern kann. Ein Teil dieser Kinder wird, soweit er der Schulpflicht entwachsen ist, sogar schon selbst ein, wenn auch manchmal nur bescheidenes, Einkommen beziehen.

Anderseits wäre die Behauptung, daß sich in diesen Fällen das Lebensniveau nur um etwa 22% verschlechtert, deshalb irreführend, weil nicht berücksichtigt wird, daß gerade bei den jungen, noch kinderlosen Ehepaaren der Anteil der erwerbstätigen Ehefrauen besonders hoch ist. Zwar hat die Statistik ergeben, daß sich im Jahre 1957 unter 100 kinderlosen Arbeitnehmerehepaaren kaum ein Drittel befanden, in denen auch die Ehefrau erwerbstätig ist, doch ist dieser Anteil bei den jungen Ehepaaren, die oft noch intensiv für ihre Wohnungsausstattung sparen müssen, ohne Zweifel wesentlich größer, während er bei den älteren Ehepaaren niedriger ist.

Um deshalb festzustellen, wie sich das Lebensniveau verändert, wenn das erste Kind ankommt, müßte man von besonderen Zahlen über das Einkommen der jungen Ehepaare ausgehen. Solche Angaben sind aber nicht vorhanden. Deshalb empfiehlt sich eine Art Modellbetrachtung.

Es sei zunächst von den Ehepaaren ausgegangen, in denen die Ehefrau erwerbstätig ist. Kommt das erste Kind an, so ist die Ehefrau gezwungen, ihren Beruf zumindest zeitweise aufzugeben, oft aber auch für längere Zeit oder gar für immer. Im Zug der fortschreitenden Verkleinerung der Haushaltsgemeinschaften und ihrer zunehmenden Reduzierung auf den engen Bereich der Eltern-Kind-Familie werden ja die Möglichkeiten, die Beaufsichtigung der Kinder anderen Haushaltsmitgliedern anzuvertrauen, immer geringer. Die Benutzung von irgendwelchen Kindertagesstätten kommt für so kleine Kinder kaum in Betracht und stellt auch bei größeren Kindern in verschiedener Hinsicht nur einen schwachen Ersatz für die häusliche Geborgenheit und die elterliche Erziehung dar. Es ist also in aller Regel damit zu rechnen, daß das Einkommen der jungen Familie nach dem Auslaufen des auf Grund der Reichsversicherungsordnung oder des Mutterschutzgesetzes gewährten Wochengeldes sehr stark absinkt. Gleichzeitig steigt der Lebensbedarf an, nach der oben verwendeten Bedarfsskala von 1,75 auf 2,25, also um 28%. Eine Annahme, die durch den Einwand, ein Säugling benötige weniger als ein älteres Kind, kaum eine Einschränkung erfährt. Die Kosten für die Säuglingserstausstattung einschließlich der zahlreichen anderen Kosten, die gerade in den ersten Monaten nach der Geburt, aber auch schon vorher anfallen, müssen berücksichtigt werden, zumal die von manchen Arbeitgebern gezahlten Geburtsbeihilfen oft nur einen Bruchteil dieser Kosten ersetzen. Diese Kosten müssen also gewissermaßen auf einen längeren Zeitraum verteilt gesehen werden. Danach leuchtet ein, daß der Lebensbedarf eines jungen Ehepaares bei der Ankunft des ersten Kindes gut und gern um 28% anwächst. Nimmt man nun an, daß das Haushaltseinkommen nach der Beendigung der Berufstätigkeit der jungen Mutter nur noch 65% des bisher gemeinsam erzielten Nettoeinkommens beträgt, so ergibt das eine Verschlechterung des Lebensniveaus um 50%.

Aber auch bei jenen Ehepaaren, bei denen die Frau schon vor der Ankunft des ersten Kindes kein Einkommen bezog, beträgt die Verschlechterung des Lebensniveaus ca. 18%. Das gilt unter der günstigen Annahme, daß sich das Nettoeinkommen des Vaters durch Steuerermäßigungen und eventuelle Kinderzuschläge um 5% erhöht.

Zwischen 18 und 50% wird sich also das Lebensniveau der jungen Ehepaare verschlechtern, wenn das erste Kind ankommt. Wo der Durchschnitt liegt,

kann, wie schon erläutert, nicht gesagt werden, doch dürfte er wesentlich über den oben genannten 22% liegen, jenem Hundertsatz, der für den allgemeinen Vergleich zwischen kinderlosen Ehepaaren und allen Ehepaaren mit einem Kind unter 18 Jahren zutraf.

Daß sich das Lebensniveau der jungen Ehepaare bei der Ankunft des ersten Kindes derart verschlechtert, mag vielleicht überraschen. Der manchmal vertretenen Schlußfolgerung, daß bei einer derartigen Verschlechterung des Lebensniveaus die jungen Ehepaare, wenn sie ein Kind bejahen, *bewußt* ein großes Opfer auf sich nehmen, kann aber wohl kaum zugestimmt werden. Einmal ist zu bezweifeln, daß es gerade den oft noch sehr jungen und teilweise unerfahrenen jungen Eheleuten voll klar ist, daß sich ihr Lebensstandard so stark vermindern wird, wenn das erste Kind ankommt. Zum anderen könnte das Wort „bewußt" den Eindruck erwecken, als hätten sich die jungen Ehepaare trotz der zu erwartenden Verschlechterung ihres Lebensstandards für ein Kind entschlossen. Abgesehen davon, daß bei einer solchen Fragestellung auf das Problem der „Familienplanung" und ihrer Wege eingegangen werden müßte, scheint zur vollen Kennzeichnung der Sachlage der Hinweis nötig, daß für derartige Überlegungen bei einem erheblichen Teil der in Betracht kommenden Fälle gar kein Platz ist. Wenn heute im Bundesgebiet 40% aller ehelich erstgeborenen Kinder vorehelich konzipiert sind[4], so sind die betreffenden Ehepaare wohl oder übel gezwungen, die Verschlechterung ihres Lebensniveaus hinzunehmen.

Wenn ausführlich auf die wirtschaftliche Lage insbesondere der jungen Ehepaare eingegangen wurde, so erübrigt sich wohl an diesem Platz der Hinweis, daß damit nur ein Teilaspekt, und keineswegs der wichtigste der mit Ehe und Familiengründung zusammenhängenden Probleme behandelt wurde. Der Nachweis des Ausmaßes der Verschlechterung des Lebensniveaus, die ein Ehepaar in der Regel hinnehmen muß, schon wenn es das erste Kind bekommt, ist aber ein wichtiger Beitrag zu den auf eine Sicherung der Familie gerichteten Bestrebungen. Dies wird unter dem folgenden Gesichtspunkt noch klarer. Wenn die Schlechterstellung schon beginnt, wenn erst ein Kind da ist, wird sie bei höherer Kinderzahl noch empfindlicher sein, was sich aus dem anfangs erwähnten neuen Zahlenmaterial eindeutig ergibt. Aus der an sich selbstverständlichen Tatsache, daß die kinderreichen Familien aus den Einkindfamilien entstehen, ergibt sich in besonderem Maß die Forderung, auch den wirtschaftlichen Problemen der Einkindfamilie bereits die nötige Beachtung zu schenken und schon hier jene Maßnahmen einsetzen zu lassen, die den Familien, in diesem Fall den potentiellen Mehrkinderfamilien, die Voraussetzungen schaffen sollen, derer sie zur Erfüllung der ihnen zugewiesenen Aufgaben bedürfen. Erhard Knechtel

---

[4] Nach den Berechnungen des Statistischen Bundesamts (vgl. *Wirtschaft und Statistik, 10. Jg. N.F., Heft 4, 1958*) sind in den einzelnen Ländern des Bundesgebiets in den Jahren 1954 bis 1956 zwischen 35 und 45% aller ehelich Erstgeborenen innerhalb der ersten 9 Monate nach der Eheschließung geboren. Eine genaue Trennung nach Kindern, die vor oder nach der Eheschließung gezeugt werden, lediglich an Hand des statistisch erfaßten Zeitabstandes zwischen Geburt und Eheschließung, ist wegen der Überschneidungen von übertragenen Kindern bei den vor und von frühgeborenen bei den nach der Eheschließung gezeugten Kindern nicht möglich. Es kann aber ohne weiteres angenommen werden, daß der Anteil bei 40% liegt. Der Anteil ist in den norddeutschen Ländern etwas höher als in den süddeutschen. Die meisten der vorehelich gezeugten Kinder kommen im 5. Monat nach der Eheschließung zur Welt. — Wenn im Bundesgebiet im Jahre 1956 rund 840000 Kinder geboren wurden, so befanden sich demnach unter ihnen (einschließlich der Unehelichen) mindestens 185000 Kinder, das sind 22%, die unter Umständen gezeugt wurden, die sich mit den objektiven Normen des Sittengesetzes nicht vereinbaren lassen.

BESPRECHUNGEN

Theologie

Kirche und Überlieferung. Hrsg. von *Johannes Betz* und *Heinrich Fries*. (379 Seiten) Freiburg 1960, Herder. Leinen DM 32,80.

Die 15 Aufsätze dieses Bandes sind dem Tübinger Professor J. R. Geiselmann zu seinem 70. Geburtstag gewidmet. Ihr gemeinsames Thema greift einen Problemkreis auf, der im Lebenswerk des Geehrten einen wichtigen, wenn nicht den ersten Platz einnimmt. Auch seinem sachlichen Gewicht nach gehört das Thema „Kirche und Überlieferung" zu den zentralen Fragen der Theologie, ja, es umfaßt alle ihre Bereiche von der Wurzel her. Darum ist es durchaus gerechtfertigt, daß die hier vereinigten Aufsätze die verschiedensten Gegenstände behandeln. Neben wissenschaftlichen Untersuchungen über Fragen der Dogmatik und der Dogmengeschichte stehen Aufsätze aus dem Gebiet der praktischen Theologie. Naturgemäß kommt den eigentlichen wissenschaftlichen Studien die größere Bedeutung zu, da sie am ehesten die schnellebigen Bedürfnisse des Tages überdauern. Zu ihnen zählen etwa die Aufsätze über „Christus-petra-Petrus" (J. Betz), „Tradition bei Augustinus" (F. Hofmann), die Trinitätslehre des Rupert von Deutz (L. Scheffczyk), „Vom Symbolum zur Summa" (A. Grillmeier), „Tradition und Sacra doctrina bei Thomas von Aquin" (Y. Congar) und „Schrift und Kirche nach Heinrich von Gent" (M. Schmaus). Eine Bibliographie, die alle bis zum 1. 8. 1959 erschienenen Werke Geiselmanns verzeichnet, schließt den Band ab. W. Seibel SJ

Jungmann, Josef Andreas SJ: Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Studien und Vorträge. (558 S.) Innsbruck 1960, Tyrolia. Ln. DM 25,—.

Die Werke J. A. Jungmanns bedürfen keiner Empfehlung mehr. Sie gehören schon lange zu den Standardwerken der Liturgiewissenschaft. So werden auch die hier gesammelten „Studien und Vorträge" einer Aufmerksamkeit sicher sein, die weit über die Grenzen des deutschen Sprachbereichs hinausgeht. Sie behandeln zumeist solche historische Einzelfragen, die in den größeren Arbeiten nicht ausführlich genug zur Sprache kamen. Ihr Themenkreis umfaßt daher Geschichte und Gestalt der Messe, des Kirchenjahres und des Stundengebetes. Neben ausführlichen wissenschaftlichen Abhandlungen (unter ihnen der wichtige Aufsatz „Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter") stehen Aufsätze mit mehr praktischer Zielsetzung. An diesen wird in besonderer Weise sichtbar, daß es dem Verf. über alle wissenschaftliche Erkenntnis hinaus um ein seelsorgliches Anliegen geht, nämlich, wie er es selbst im Vorwort formuliert, um „liturgische Erneuerung auf dem Boden bewährter kirchlicher Überlieferung". Es braucht nicht eigens betont zu werden, daß auch in diesen mehr auf den praktischen Vollzug des Gottesdienstes ausgerichteten Beiträgen niemals jene wissenschaftliche und historische Genauigkeit fehlt, die man an J. A. Jungmann stets bewundern muß.

W. Seibel SJ

Die katholische Glaubenswelt. Wegweisung und Lehre. Hrsg. von einer Arbeitsgemeinschaft von Theologen. Bd. 3: Die Heilsökonomie. (XIX, 783 S.) Freiburg 1961, Herder. Ln. DM 53,—.

Die Übersetzung der „Initiation théologique" ist mit diesem Band abgeschlossen. Er enthält die Lehre von Christus, von der Gottesmutter, von der Kirche, den Sakramenten und den letzten Dingen. Die Gnadenlehre und die Moraltheologie, die ihrem sachlichen Gewicht nach erst hier, nach der Erlösungslehre, hätten behandelt werden müssen, wurden schon im zweiten Band vorweggenommen, ein nicht unerheblicher Mangel der hier angewandten Systematik.

Gleich den beiden andern Bänden (vgl. diese Zschr. 166 [1960] 153) ist auch dieser eine getreue und sorgsam kommentierte Wiedergabe des Inhaltes der Summa theologica des Thomas von Aquin. Darin liegen Bedeutung und Grenze des Werkes. Es macht den modernen Leser mit der eindrucksvollen Gedankenwelt des Thomismus bekannt, bringt aber neuere Fragestellungen nicht ausführlich genug zur Sprache. Auch lassen die bibeltheologischen Abschnitte manches zu wünschen übrig. Die moderne Exegese hat hier eine Fülle von Erkenntnissen erarbeitet, die man für die Dogmatik nicht ungenutzt lassen dürfte. Uneingeschränktes Lob verdienen die reichen Literaturangaben, die vom Verlag den einzelnen Abschnitten zugefügt wurden. Schon ihretwegen lohnt es sich, nach diesem Band zu greifen. W. Seibel SJ

Casel, Odo: Das christliche Kultmysterium. 4., durchgesehene und erweiterte Auflage, hrsg. von B. Neunheuser. (243 S.) Regensburg 1960, Fr. Pustet. Ln. DM 13,50.

In diesem 1932 erschienenen Werk gab Odo Casel die erste — und bis heute unübertroffene — Gesamtdarstellung seiner Mysterienlehre. Die Diskussion um diesen seinen theologischen Entwurf ist noch zu keinem

allgemein anerkannten Ergebnis gekommen. So darf man es begrüßen, daß der Herausgeber Casels grundlegendes Werk von neuem zugänglich macht. Er ließ die fünf Kapitel der 3. Auflage von 1948 unverändert, erweiterte sie jedoch um zwei Aufsätze, die sich im Nachlaß Casels fanden: „Vom Wesen des Mysteriums" und „Die Kirche als Mysteriengemeinschaft". Obwohl ursprünglich nicht für dieses Buch geschrieben, fügen sie sich seinem Thema sinngemäß ein. Wo dem Herausgeber Ergänzungen oder Korrekturen nötig schienen, hat er dies am Schluß des Buches (237 bis 243) vermerkt. W. Seibel SJ

Brinkmann, Bernhard SJ: Katholisches Handlexikon. 2. Auflage. (289 S.) Kevelaer 1960, Butzon & Bercker. Leinen DM 10,80.

Das „Katholische Handlexikon" hatte schon in seiner ersten Auflage, die noch den Titel „Kleines katholisches Kirchenlexikon" trug, viele Freunde gefunden. Die Neuausgabe ist durch vielfache Vermehrungen und Verbesserungen dem damals gesteckten Ziel noch näher gekommen. Wer ein handliches und allen verständliches Nachschlagewerk über die katholische Kirche, über ihre Lehre, ihre Einrichtungen und ihr Selbstverständnis sucht, findet hier schnelle und zuverlässige Auskunft. Die einzelnen Artikel, die selten den Raum einer Spalte überschreiten, sind nicht mit theologischer Fachterminologie überladen. Sie wenden sich auch an solche, denen die Welt des katholischen Glaubens fremd ist, und geben auf alle Fragen kurze und sachliche Antwort. Als eine solche Quelle erster Informationen kann das Werk überall gute Dienste leisten. Im Anhang wurde ein Verzeichnis der Orden und kirchlichen Gemeinschaften, die in Deutschland ihre Niederlassungen haben, beigegeben, überdies eine Liste der im amtlichen Verkehr gebräuchlichen Anreden kirchlicher Würdenträger. W. Seibel SJ

Geschichte

Historia mundi. Bd. 8: Die überseeische Welt und ihre Erschließung. (542 S.); Bd. 9: Aufklärung und Revolution. (560 Seiten) Bern 1960, Franke. Je DM 29,80.

Die beiden neuen Bände führen die Darstellung der Weltgeschichte bis ins 19. Jahrhundert. Im 8. Band finden wir zuerst die Geschichte der Hochkulturen Amerikas und Asiens, dann einen allgemeinen Aufsatz über die Wirkung der Begegnung dieser Völker mit den Europäern, schließlich Berichte über die Entdeckungen und die einzelnen Kolonialbereiche. Der 9. Band kennzeichnet zuerst die weltanschaulichen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Grundlagen des 18. Jahrhunderts, deren Auswirkung auf die europäischen Staaten, dann den Unabhängigkeitskrieg der USA, die französische Revolution und die napoleonische Zeit, die Revolution in Südamerika, das nationale Erwachen und die Romantik. Wie bei den früheren Bänden handelt es sich um Einzelaufsätze, bei denen die Verf. je nach ihrer Forschungsrichtung einige Seiten hervorheben, andere nur berühren. Das gibt eine große Ungleichheit, die überall fühlbar wird. Das Geistesgeschichtliche erhält bei den meisten Beiträgen nicht die ihm gebührende Stelle. Die französische Revolution etwa wird hauptsächlich aus der Wirtschaftsnot erklärt. Daß das Politische und die Kriege, oft mit einer erdrückenden Fülle von Einzelheiten, im Vordergrund der Darstellung stehen, ist selbstverständlich. Aber wenn wir auch die Unausgeglichenheit in Planung und Durchführung feststellen, so ist doch die Historia mundi augenblicklich die beste Darstellung der Tatsachen der Weltgeschichte. Mit dem 10. Band, der wohl 1961 erscheint, ist das Werk abgeschlossen. Wir hoffen, daß bei einer zweiten Auflage die universalhistorische Sicht reiner zur Geltung kommt und daß die einzelnen Verf. zu allen jenen Gesichtspunkten Stellung nehmen, die ein neuer Herausgeber auf Grund der bisherigen Erfahrungen und Hinweise für notwendig und berücksichtigungswert hält. H. Becher SJ

Propyläen Weltgeschichte. Eine Universalgeschichte. Hrsg. von *Golo Mann.* Bd. VIII: Das neunzehnte Jahrhundert. (801 S. mit 105 Abb. auf 96 Tafeln, 16 Farbtafeln, 11 Faksimile, 20 z. T. farbigen Landkarten und graphischen Darstellungen) Berlin, Frankfurt, Wien 1960, Propyläen-Verlag bei Ullstein. Leinen DM 68,—.

Die erste Probe davon, wie der Gesamtplan der völlig neu gearbeiteten „Propyläen Weltgeschichte" durchgeführt werden soll, ist der vorliegende Band. Schon sein mehr formales Gerüst, die Art der Stoffauswahl erregt Bedenken. Eine Universalgeschichte muß nicht nur die räumliche und zeitliche Weite des historischen Geschehens umfassen, sondern auch innerhalb dieser Weite alle wichtigeren Wirkkräfte. Nun ist sicher nicht zu leugnen, daß das vorliegende Werk unseren heutigen Ansprüchen entgegenkommt. Da gibt es Beiträge über „die romantische Geistesbewegung", über die Geschichte der Naturwissenschaften, der Wirtschaft im 19. Jahrhundert und über den Roman. Aber genügt das? Wo bleibt die Ideengeschichte, die Darstellung der religiösen und weltanschaulichen Strömungen? Und wie wirken diese geistigen Bewegungen des Westens in ihrem Aufprall auf die außereuropäische Kulturwelt? Dieser Aufprall ist

doch eben im 19. Jahrhundert erstaunlich gewesen.

Es ist nicht zu verkennen, daß Golo Mann und seine Mitarbeiter bestrebt waren, das Stadium der Improvisation zu überwinden. Es ist ihnen jedoch nur zum Teil gelungen.

Der achte Band handelt vom 19. Jahrhundert. Dieses Jahrhundert hat seine Wurzeln in den Umbrüchen und Revolutionen des ausgehenden 18., vor allem in der Französischen Revolution. Dem Bericht darüber geht *Robert R. Palmers* Beitrag voraus: Der Einfluß der amerikanischen Revolution auf Europa. Er weist darin auf die amerikanisch-europäischen Wechselbeziehungen hin, auf die enge geistige Verflochtenheit der neuen Welt mit der alten. Die Amerikaner fanden den Weg, um gewisse Ideen in bürgerliche, soziale und politische Wirklichkeit umzusetzen. Aber es ist unzulänglich, wenn John Adams z. B. von der freiheitlichen Verfassung von Massachusetts sagt: „Es ist Locke, Sidney, Rousseau und de Mably auf die Praxis reduziert" (46). Denn viele Wurzeln des republikanischen Volksstaates der Union reichen tiefer: ins klassische Naturrecht und in die christliche Staatsphilosophie hinein. Davon abgesehen, erfüllt dieses Kapitel seinen Zweck: der Leser wird vorbereitet auf das große Drama der Französischen Revolution, das von *Richard Nürnberger* dargestellt wird. Die verschiedenen Phasen des Umbruchs werden gut von einander abgehoben, ebenso ihre Übergreifen auf den ganzen Kontinent. Nicht befriedigend geklärt wird dagegen, warum der Umsturz von der anfänglich bürgerlich-liberalen Ebene in die Greuel einer totalitären Gewaltherrschaft absackte.

Ein Glanzstück des Sammelbandes bildet das von Richard Benz verfaßte Kapitel: Die romantische Geistesbewegung. „Bringen wir unwillkürlich . . . alle Romantik mit dem Christlich-Katholischen zusammen, so bedeutet dies gerade nicht, daß sie aus dem Katholizismus entstand, sondern in protestantischen Ländern sich bilden mußte als Sehnsucht . . ." Daher finden wir die Romantik vorzugsweise in England und im nördlichen Deutschland (196).

Max Rychner schreibt über den Roman im 19. Jahrhundert, und dann folgt, was man sozusagen als eine nachgeholte zusammenfassende Überschau bezeichnen muß: Golo Manns „Politische Entwicklung Europas und Amerikas 1815—1871". Diese Epoche hat vor allem Mitteleuropa und Italien verändert. Eine besonders für uns Deutsche dramatische und schicksalhafte Zeit. Des Verf.s prüfender Blick bleibt nicht hängen an den einengenden Zäunen nationaler, rassenmäßiger, gesellschaftlicher oder parteipolitischer Vorurteile. Und doch befriedigen seine Wertungen nicht. Das besondere Gesetz Mitteleuropas, für das der nationalstaatliche Gedanke den Ruin bedeuten mußte, verbirgt sich ihm in seiner wirklichen Bedeutung.

Den Schlußteil des Werkes bilden wichtige Abhandlungen: die von *Theodor H. von Laue,* Rußland im 19. Jahrhundert; die von *Herschel Webb,* Japan 1850—1890; eine von *Pierre Bertaux,* Afrika bis zum Kommen der Europäer; diejenige von *Alfred Verdross,* Die Entwicklung des Völkerrechts. Am Ende steht *Geoffrey Barraclough:* Das europäische Gleichgewicht und der neue Imperialismus. Ein gesteigerter Nationalismus besonders im Donauraum und der überhitzte Imperialismus der Großmächte führte zu einem Ende des europäischen Gleichgewichtsystems. Machtblöcke bildeten sich, und die Kriegsrüstungen steigerten sich ins Ungeheure. Der Verf. sieht nach der Ära Bismarcks Deutschland als den stärksten Unruheherd. Wir halten dieses Urteil für einseitig und ergänzungsbedürftig, aber es zeigt, wie Deutschland in der Welt gesehen wurde.

G. F. Klenk SJ

Nitzsch, Karl Wilhelm: Geschichte des deutschen Volkes bis zum Augsburger Religionsfrieden. Unveränderter Nachdruck der zweiten Auflage von 1892. Hrsg. von Bruno Opalka, (3 Bände): 64, XX, 396 S., X, 360 S.; XIV, 504 S., Stuttgart 1959, W. Kohlhammer. Ln. DM 18,—.

Man könnte sich wundern, daß ein so bedeutender Verlag wie Kohlhammer ein Buch neu herausbringt, das nach den Angaben der Herausgeber gar keinen Originaltext darstellt. „Nitzsch selbst hinterließ als Rest seiner Dozententätigkeit nur eine große Anzahl einzelner Blätter und Zettel" mit Stichworten. Dieser Rest, Skizzen und Kolleghefte von Studenten, zusammen mit einigen ausgearbeiteten Manuskripten und veröffentlichten Artikeln von N. bildeten das Material, aus dem G. Matthäi, Dr. phil., Oberlehrer, das vorliegende dreibändige Werk erarbeitet und im Jahr 1882 veröffentlicht hat. Zudem hat N., wie ebenfalls einleitend gesagt wird, kaum selbst nach den historischen Quellen gegraben, sondern meist bereits edierte Dokumente und Darstellungen benützt.

Wenn man sich dann in den umfangreichen Wälzer von rund 1200 Seiten vertieft, staunt man über die selbständige, geschickte und sichere Art, wie hier der geschichtliche Stoff befragt und geformt wird. N. geht auf ein historisches Gesamtbild aus, und seine Zusammenschau ist von packender Großartigkeit. Dabei bestimmen ihn einige führende und leitende Ideen. So verfolgt er in seiner Geschichte des deutschen Volkes „die wahren Bestandteile" der Nation mit aufmerksamem liebenden Blick durch

alle Wechselfälle der Jahrhunderte, und das Urteil über eine Epoche ist wesentlich davon bestimmt, wieweit diese wichtigen Bestandteile gefördert werden oder verkümmern.

Darüber hinaus möchte er allen Faktoren der Geschichte gerecht werden, den Laienfürsten sowohl als auch der Kirche, die in ihren deutschen Vertretern so eng mit dem Reich verbunden und so oft seine beste Stütze war und als Weltkirche so oft mit dem teils berechtigten teils unberechtigten Herrschaftsanspruch des Kaisertums zusammenstieß. Die verfassungsrechtliche Seite des römsich-deutschen Kaiserreiches und die Rolle verfassungsrechtlicher Fragen in der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Imperium werden so ausführlich und einsichtig behandelt wie selten in einem einschlägigen Werk.

Freilich, die machtvoll in die sichtbaren Ereignisse einwirkenden religiösen Kräfte hat der Verf. nicht immer in ihrem Tiefgang und ihrem Wert erkannt. Er ist da weitgehend Außenstehender. Das führte zu unzulänglichen Deutungen.

N.s Geschichtswerk enthält sonst noch eine Anzahl heute entweder überholter oder doch in Frage gestellter Auffassungen. U. a. erscheint der römische Kaiser Tiberius heute in einem günstigeren Licht (Monographien von Gollub und Marañón). Sodann hat Nitzsch eine ganz bestimmte Vorstellung von der Urfassung der germanischen Stämme. Er sieht sie in einer weitgehenden „demokratischen Gleichheit der Stammesgenossen" (II, 170). Gemeinfreie und freie Edelige bildeten nach ihm noch bis in die karolingische Zeit herein den Grundstock der Stämme und des Reiches. Später unterschied sich ein ritterlicher Kriegerstand von den bäuerlichen Freien, die sich vom Wehrdienst zurückgezogen hatten oder aus ihm verdrängt worden waren. Der Stand der Gemeinfreien, ehemals das Normale, sank immer mehr in die Dienstbarkeit ab. Nur auf wenigen „Inseln" wie in der schweizerischen Eidgenossenschaft und in Dithmarschen hat sich die germanische Urverfassung über das Mittelalter hinaus erhalten. Diese Ansicht von der ursprünglich germanischen Gesellschaft ist heute umstritten (Dannenbauer).

Was der Verf. über die Korruption im päpstlichen Avignon sagt, muß im Licht neuerer Forschung eingeschränkt werden (Hertling). Stark verzeichnet ist das Bild Karls V., seines Hofes und der spanischen Staatsräson. Nach den Studien von Brandi, Ludwig Pfandl und Royall Tyler läßt sich gar vieles nicht mehr halten, was Nitzsch unbesehen weitergibt. Überhaupt weicht bei ihm im 16. Jahrhundert die kritische Objektivität immer mehr einer oft geradezu naiven Parteilichkeit.

Im ganzen ein Werk, das einen selbständigen, urteilsfähigen und kritischen Leser manche wissenswerten Synthesen und Gesichtspunkte bietet. G. F. Klenk SJ

Nobel, Alphons: Deutsche Geschichte von der Vorzeit bis zur Gegenwart. Mit 12 Übersichtskarten und einem Namens- und Sachregister. (445 S.) Bonn [3]1959, Buchgemeinde.

Es handelt sich um ein Hausbuch, in dem der katholische Leser das Wesentliche der geschichtlichen Tatsachen, der wissenschaftlichen, sozialen, politischen und geistigen Entwicklung erfährt. Deutschland in seinen Beziehungen zu den Nachbarvölkern und -staaten, zur ganzen Welt wird hier dargestellt, indem aus der Fülle des Geschichtlichen nur die Grundzüge, das Beispielhafte und Wichtige herausgehoben werden, auch um das politische und gesellschaftliche Urteil für die Ereignisse der Gegenwart und die Verantwortung des einzelnen vor der Geschichte deutlich zu machen.

H. Becher SJ

Runciman, Steven: Geschichte der Kreuzzüge. II. Das Königreich Jerusalem und der fränkische Osten (1100 bis 1187). (574 S.) III. Das Königreich Akkon und die späteren Kreuzzüge. (XII u. 602 S.) München 1958—1960, Beck. DM 28,50 und DM 30,—.

Den Hauptinhalt des 2. Bandes (vgl. diese Zschr. 162 [1958] 394) bilden die Erzählung der Kriege, die Franken und Byzantiner gegen die Mohammedaner, die die einzelnen Kreuzzugstaaten unter sich und mit Byzanz und die die Mohammedanerherrschaften miteinander führten, dann der Bericht über die Handelspolitik der italienischen Seestädte Genua, Pisa und Venedig, schließlich die Erzählung der kirchlichen Wirren und der Auseinandersetzungen der ersten Kreuzfahrer und ihrer Nachkommen mit den Neuankömmlingen. Runciman kann von Heldentum und Ritterlichkeit berichten, aber auch von Treulosigkeit, Verrat, Mord, Eifersucht und Leidenschaft, von Grausamkeit und Tücke. Die Christen stehen den Mohammedanern nur wenig nach. Deren Uneinigkeit erhält die Frankenstaaten; sobald sie sich einigen, werden die Christen geschlagen bis zur furchbaren Niederlage bei den Hörnern von Hattim (1187), wo der große Feldherr und ritterliche Saladin fast die ganze Herrschaft der Franken vernichtet. In diese Zeit fällt auch die Gründung der Ritterorden, der Hospitaliter und Templer, die ihren Namen durch Egoismus, Eifersucht, Zwietracht, Gewalttätigkeit und Finanzoperationen schwer belasten.

Die Geschichte des unbedeutenderen, aber weniger von Mißständen belasteten, wäh-

rend des dritten Kreuzzugs entstandenen deutschen Ritterordens wird im 3. Band berichtet. Dieser bietet die Erzählung des Kreuzzugs Kaiser Friedrich Barbarossas, des verhängnisvollen Zuges gegen Byzanz und der späteren Kreuzzüge bis zur völligen Verkehrung der Kreuzzugsidee. Ihrer Bedeutung entsprechend werden auch der Einbruch der Mongolen und die Kriegszüge der ägyptischen Mamelucken behandelt, denen es gelingt, 1211 Akkon und die letzten Besitzungen der Franken in Kleinasien zu erobern. Die letzten Kreuzzugsversuche bis in die Zeit der Renaissance bilden den Abschluß. Im 2. Band werden die Lebensführung und die staatlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse der Christen und ihrer Herrschaften, im 3. Wirtschaft und Handel, die Architektur und die schönen Künste dargestellt.

Wie im ersten Band ist die glänzende Sprache hervorzuheben. Einzelne grobkörnige Worte (z. B. niedertrampeln) kommen wohl auf das Konto des Übersetzers. Die beiden letzten Bände offenbaren auch gewisse Schwächen des Werkes. Daß so viele kleine und nebensächliche Ereignisse, Kriegs- und Beutezüge erzählt werden, verschleiert die große Linie. Das Religiöse und der gläubige Sinn kommen etwas zu kurz. Sie bestehen, auch wenn besonders gegen Ende der Kreuzzugszeit die Niederträchtigkeiten und Zügellosigkeiten, der Handelsneid der Seestädte, die Gleichgültigkeit und die Veräußerlichung der Idee immer stärker in Erscheinung treten. Runciman macht zu oft und wohl auch zu wenig umsichtig Gebrauch von Erwägungen, wie es gekommen wäre, wenn bestimmte Tatsachen nicht eingetreten, gewisse Möglichkeiten ausgenutzt, gewisse Fehler vermieden worden wären. Das Schlußkapitel bringt die Meinung des Verf.s über Wert und Unwert und die Folgen der Kreuzzüge. Er meint u. a., sie hätten die Anhänger Mohammeds zu unduldsamen Feinden des Christentums gemacht, das sie vorher geduldet hätten. Den Niedergang der syrischen Christengemeinden, den Untergang von Byzanz schreibt er ebenfalls den Kreuzzügen zu. Sie haben nach Runciman weniger zum Schutz des Christentums als zur Aufrichtung der obersten Machtbefugnisse der römischen Kirche (485) beigetragen. Alles dies müßte u. M. viel vorsichtiger ausgedrückt werden. So macht diese sprachlich schöne Kreuzzugsgeschichte nicht das wesentlich tiefere Werk von Adolf Waas (vgl. diese Zschr. 162 [1958] 393) überflüssig, das im Literaturverzeichnis Runcimans und seines Übersetzers fehlt. — Die Bemerkung 3, 16: „Aber die Deutschen mit ihrem seltsamen Verlangen, einen Führer zu verehren, büßen für gewöhnlich ihren Kampfgeist ein, wenn der Führer verschwindet" gehört nicht in ein wissenschaftliches Werk. H. Becher SJ

Runciman, Steven: Die sizilianische Vesper. Eine Geschichte der Mittelmeerwelt im Ausgang des 13. Jahrhunderts. Aus dem Englischen übertragen von Peter de Mendelssohn. (378 S.) München 1959, C. H. Beck. Ln. DM 27,50.

Im 13. Jahrhundert zerbrach in Italien das Reich. Es zerbrach in einem dramatischen Kampf der Päpste und Staufischen Kaiser und Könige: Friedrichs II., Konrads und Manfreds. Dieses Drama wandelte sich zur Tragödie. Höhepunkt oder Tiefpunkt war der Untergang der Hohenstaufen mit Konradin, — ihr Finale aber, zugleich das Flammenzeichen einer neuen Zeit, die Sizilianische Vesper.

Die Kirche hatte mit den Staufern manche ungute Erfahrungen gemacht. Nunmehr waren die Päpste entschlossen, sich von ihnen zu befreien, und riefen einen französischen Prinzen nach Italien, damit er das italienische Erbe der Deutschen antrete. Auch das Königreich Sizilien war mit den Staufischen Nachfolgern seiner normannischen Könige nicht immer zufrieden gewesen. Nun also kam Karl von Anjou. War der Tausch glücklich? Um das kraftvolle und begabte Kaisergeschlecht der Hohenstaufen zu vernichten, mußte sich das Papsttum mit einer dem Imperium feindlich gesinnten jungen Kraft, nämlich dem Nationalismus verbinden. Nun waren aber die Kaiser aus der Natur ihrer Herrschaft heraus zum universalen, übernationalen Denken, also zu einem der Kirche verwandtem Denken gezwungen. „Indem er mit dem Kaiser in Widerstreit geriet", so urteilt Runciman, „zersprengte der Papst die einzige, auf den Mittelpunkt zustrebende Kraft jener Zeit. Statt dessen lieh er seine Unterstützung der wichtigsten, vom Mittelpunkt wegstrebenden Kraft, nämlich dem aufkommenden Geist des Nationalismus, der für den Gedanken des weltumspannenden Papsttums eine weitaus gefährlichere Bedrohung bedeutete" (302).

Der Papst wandte sich vor allem an Frankreich, Frankreich jedoch war dasjenige Land, wo das nationale Bewußtsein am frühesten entwickelt war. Karl von Anjou war ein überragender Fürst, aber er zögerte nicht, das Papsttum seinen ehrgeizigen Plänen, die unter anderem auch auf die Eroberung des byzantinischen Reiches ausgingen, dienstbar zu machen, und zwar — nach einigen Rückschlägen — wirksamer dienstbar zu machen, als es je den deutschen Kaisern gelungen war.

Auch die Sizilianer gedachten bald schmerzvoll der vergangenen besseren Zeiten unter den Hohenstaufen. Die Sizilianische Vesper, wenn auch irgendwie vorbereitet durch die Agenten von Byzanz und Peters von Aragonien, war ein spontaner Volksaufstand gegen Karl von Anjou und seine landfremden Beamten und Soldaten.

Das enge Bündnis der Kirche mit Frankreich führte nach des Verf.s Ansicht noch in schlimmere Dinge hinein: „zur schimpflichen Behandlung des Hl. Vaters in Anagni, von dort zur babylonischen Gefangenschaft von Avignon und durch Schisma und Enttäuschung und Ernüchterung bis zu den Wirren der Reformation" (309).

Man wird dieses Endurteil vielleicht etwas kühn finden, unbegründet ist es nicht. Runcimann schreibt einen sehr guten Stil und vereinigt nüchterne Forschung mit einer künstlerischen Darstellungsgabe. Man wird einzelne Persönlichkeiten in dem hier dargebotenen historischen Drama hier und dort anders beurteilen als er, die Gesamtbilanz des Geschehens dürfte er richtig aufgestellt haben. G. F. Klenk SJ

Romane

Bauer, Josef Martin: Die barocke Kerze. Novelle. (108 S.) München 1959, Ehrenwirth. DM 5,80.

Als Dichtwerk ist die Novelle bedeutend und ragt weit aus dem Mittelmaß der Gegenwartsliteratur heraus. Bauer schreibt eine magische Novelle: Wegen einer barocken Kerze entzweien sich zwei Freunde, ein antiquarischer Krämer eines Dorfes und ein Generalstaatsanwalt, der hier seine Ferien macht. Als dieser lebensgefährlich erkrankt, schlägt das Gewissen seines Freundes, und er zündet die Kerze ihm zu Ehren an. Da überkommt ihn der böse Gedanke, er könne, wie durch das Brennen die Gesundheit, so durch das Ersticken der Flamme den Tod des Freundes herbeiführen. Das Böse gewinnt vorübergehend, dann aber endgültig Gewalt über ihn, und zugleich stirbt der Kranke. Seine Untat zerstört nun auch seine eigene Seele.

H. Becher SJ

Bauer, Josef Martin: Der Abhang. Roman einer Familie. (443 S.) München 1960, Ehrenwirth. DM 19,80.

Michael Fallmerey, ungeklärter Herkunft, heiratete im bayerischen Kalmünster die Erbin einer kleinen Sommerziegelei, die er durch Tatkraft, erfinderischen Geist, rücksichtslose Ausnutzung aller Umstände, harte Behandlung und kümmerliche Bezahlung seiner Arbeiter zu einem großen Werk entwickelt. Trotzdem genießt er die Hochachtung der Dorfgemeinde, die zu einer Kundgebung wird, als er 1945 den Ort vor der Beschießung bewahrt, wobei er anscheinend selbst ums Leben gekommen ist. In Wirklichkeit ist er aber nur in ein Gefangenenlager verschleppt worden. Bei seiner Rückkehr findet er sein Werk fast vernichtet vor, zum Teil durch die Machenschaften seines hinterlistigen Bruders. Mit Erfolg überwindet er, wenn auch unter größten Opfern, die Not und stirbt. Um ihn scharen sich die zahlreichen Kinder, ihre Familien und Enkel, denen er ein äußerlich harter, aber im Grund doch guter und kluger Vater ist. Man hat gesagt (NZZ vom 15.11.1960), Bauer sei von Hamsun und seinem Roman „Mack" abhängig. Aber Bauer hat so viel Talent und Geist, daß er solcher Anleihen nicht bedarf, sondern selbst genug erfinden kann, was einem tatkräftigen Mann zwischen 1910 und 1955, im Frieden, in zwei Kriegen und den folgenden Notzeiten begegnen kann. Zum erstenmal lesen wir hier eine ungemein wahrheitsgetreue Darstellung der Besatzungszeit und ihrer Folgen. Zudem zeigen die Entwicklungsläufe des Menschen gewisse Gesetzmäßigkeiten. Ähnlichkeit ist darum nicht immer Abhängigkeit. Aber selbst wenn der Stoff oder die allgemeine Idee durch ein anderes Buch angeregt wurde, es kommt doch auf die Form an! Diese aber, von der barocken Fülle der Wortgebung angefangen bis zu den sicher ausgewählten Motiven, der scharfen Zeichnung der Menschen, schließlich bis zu der Verwurzelung in einem demütigen Gottesglauben (der auch bei den Fehlern und Verirrungen nicht ganz vergessen wird), ist so eigentümlich, so kraftvoll, sprudelt so aus einer schier unerschöpflichen Phantasie, verrät einen so klaren Geist des Dichters, daß man das Buch wohl mit andern Werken vergleichen, aber nie seinen gesunden Eigenwuchs in Frage stellen kann. H. Becher SJ

Chute, Beatrice J.: Das zaghafte Glück. Roman. (266 S.) München 1959, Ehrenwirth. DM 9,80.

Der Roman führt uns in ein kleines Bauernhaus in einem vom Weltverkehr getrennten Dorf. Von keinem Auto ist die Rede. Der Vater, ein unruhiger Wanderer, kommt nur jedes Jahr oder in noch längerem Abstand nach Hause zu seiner sich vergrößernden Familie. Der älteste Sohn führt die Wirtschaft, die dann sein jüngerer Bruder übernehmen soll, wenn auch an ihn das Schicksal, „der Ruf", herantritt, wie seine Vorfahren ein unstetes Wanderleben zu führen. Er fürchtet diese Stunde. Schließlich aber befreit ihn das innere Erleben einer Liebe von dem Wahn, dem er unterlag. Der Reiz der Geschichte ist die heitere Weise, mit der das Leben der Großmutter, der Mutter, der Kinder in der Pflege der Haustiere und die Bekannten geschildert werden. Es ist ein Idyll, das noch verstärkt wird durch den Zauber der Natur. Auch der Leser wird dadurch verzaubert und vergißt darüber einige Unwahrscheinlichkeiten, an denen ein nüchterner Verstand Anstoß nehmen könnte. Wie breit ist doch die Literaturwelt Amerikas, die uns neben den Realisten und Naturalisten solch wurzel-

haft gesunde Menschen zeigt! Chute gestaltet obendrein mehr von Amerika als etwa die Eintagsfliege Metalions.

H. Becher SJ

Münz, Erwin K.: Die Pforten der Hölle... Roman. (679 Seiten) Frankfurt 1960, J. Knecht-Carolusdruckerei. DM 19,80.

Münz schildert das Leben von J. B. Gobel (1729—1794), eines Elsässers, der Generalvikar für die elsässischen Teile des Bistums Basel war, in die französische Nationalversammlung gewählt wurde, den Eid auf die Konstitution ablegte und von der Revolution zum Erzbischof von Paris erkoren wurde. Ehrgeiz und Habsucht trieben ihn von Halbheit zu Halbheit, von Verrat zu Verrat, von Erniedrigung zu Erniedrigung, bis er von seinen Wählern abgesetzt wurde und sein Leben durch den Sühnetod auf dem Schafott endigte. Näherer Inhalt sind die Leiden der Kirche, die Abfälle, die Martyrien und der Massenwahn des verführten Volkes. Das politische Geschehen bleibt am Rand. Münz läßt die Ereignisse durch die Teufel, durch Engel und die Heiligen, die Tagesheiligen und Patrone erzählen. Hinzu tritt für die äußere Berichterstattung der Geist Voltaires, der dabei immer wieder feststellt, daß alles Wirkung seiner Anschauungen war, von denen er sich aber vor dem Tod abgewandt hatte. Münz hatte schon in seinem früheren Buch „Der Drache siegte nicht" das Schicksal des letzten russischen Kaisers und seiner Familie (vgl. diese Zschr. 164 [1959] 80) die gleiche Erzählweise angewandt. Hier handhabt er sie mit größerer Vollendung. Es ist der Versuch, durch eine neue Form die ausdrucksschwach gewordene epische Kunst zu erneuern. Wie Joyce in seinem Ulysses das Alltägliche, Gewöhnliche, Gemeine, im doppeltem Sinn, schildert, so Münz das Ewigkeitsträchtige der Revolutionsereignisse. Uns scheinen beide Weisen gleich großartige Kunst zu sein. Freilich wird die große Kritik Joyce weiterhin preisen, von Münz dagegen keine Notiz nehmen. Doch verleiht schon der Stoff seinem Roman Glanz und Bedeutung. Aber auch wenn man diese Versuche neuer Formgebung begrüßen muß, so sind sie doch nur Experimente und können wohl nicht die Form des zukünftigen Romans sein.

H. Becher SJ

Helwig, Werner: Der smaragdgrüne Drache. (151 S.) Köln 1960, Hegner. Ln. DM 9,80.

— Die Widergänger. Roman. (180 S.) Köln 1960, Hegner. Ln. DM 11,80.

1. Vor dem letzten Weltkrieg haben Emigranten das Herzogtum „Archenfels" — es könnte Liechtenstein sein — aufgesucht, die einen aus Furcht vor der Diktatur, die andern um ihre Geschäfte zu machen. Die unmenschliche Atmosphäre des Klatsches und der „kleinen" menschlichen Laster ist aber nicht weniger schrecklich; die seelische Verödung, die hier herrscht, zeigt genau so wie Gewalt und Grausamkeit, wohin die Menschen von heute ohne den Glauben an Gott, ohne Willen zu Idealen gekommen sind. Das Buch ist eine groteske Satire auf unsere Zeit.

2. Die freiheitsliebenden Bewohner eines thessalischen Dorfes haben die Steuereinnehmer der athenischen Regierung getötet. Soldaten werden geschickt, die die Frauen und Kinder entführen und die Männer erschießen. Nur wenigen gelingt es, ein altes Eremitenkloster zu ersteigen, wo sie sich, unter Mumien lebend, mit Erfolg verteidigen. Durch einen Knaben, den die Entwichenen zu den im Gebirge lebenden „Gesetzlosen" schicken, bekommen sie Hilfe. Sie vernichten die Gegner, begraben ihre Toten und tauchen ebenfalls im Gebirge unter, bis der Tag der Freiheit kommt. Heidnisches, von Phaëton angefangen, der im benachbarten See sein Grab fand, Aberglaube und christliche Frömmigkeit mischen sich in ihrem Denken. So entsteht zugleich mit einer realistischen Erzählung der Kämpfe eine Legende, deren Symbolgehalt die Menschen über sich hinaushebt und in ihnen die ganze thessalische Geschichte lebendig werden läßt. Sie leben „als eine Gemeinschaft jener letzten Unbeugbaren wirkend und arbeitend, die Gott meinte, als er sprach: ‚Es werde der Mensch'."

H. Becher SJ

Bowles, Paul: Das Haus der Spinne. Roman. (368 S.) Hamburg 1959, Rowohlt. Ln. DM 16,80.

Dieser Roman, aus dem Englischen gut übersetzt, gewinnt seine Aktualität nicht nur aus der politischen Spannung, die heute in den ehemaligen französischen Kolonialgebieten herrscht. Dort spielt nämlich die Handlung. Stendham, ein amerikanischer, vom Kommunismus enttäuschter Intellektueller, sucht in Marokko Kontakt mit der Welt des Islams, um hinter das Geheimnis zu kommen, wie der Mensch mit sich im Frieden leben könne. Aber er muß erkennen, daß der aufbegehrende Nationalismus, Demagogie und Rassenhaß den religiösen Kern in der Seele der Araber zerstören. Doch über den oberflächlichen Fortschrittsoptimismus einer amerikanischen Globetrotterin, die er dort trifft — sie erwartet alles Heil von Hygiene und Aufklärung — ist er längst hinaus. Als mohammedanischer Typ tritt der Knabe Amar auf, der, innerlich vom Zweifel am Islam bedrängt, in gläubigem Vertrauen bei diesem Amerikaner ein paar Tage Halt sucht — er findet angesichts eines drohenden Volksaufstandes bei Stendham eine vorübergehende Zuflucht. Aber bald läßt der Amerikaner den Jungen im Stich, er ist ihm lästig geworden.

Den Frieden mit sich selbst kann der Mensch nur im Glauben an Gott finden, aber daran hindert den Amerikaner seine Skepsis. So hat er die Zuversicht in die westliche Überlegenheit verloren und doch in Afrika nicht gefunden, was er suchte; ein Mensch, im Zweifel an sich selbst befangen, bringt er die Kraft nicht auf, aus der Ahnung sich zur Gewißheit durchzukämpfen. So lebt in diesem Roman weit mehr als nur eine tagespolitische Aktualität, es lebt in ihm der moderne Mensch, der aus seiner inneren Zerrissenheit nicht herausfindet, weil sein Mißvertrauen ihm den Weg zum Vertrauen auf Gott verbaut hat. Deshalb heißt das Motto des Buches: „Die sich andere Beschützer als Allah suchen, sie gleichen der Spinne, wenn sie sich ein Haus webt; aber, wahrlich, das gebrechlichste aller Häuser ist das Haus der Spinne — wenn sie es nur wüßten!" A. Hüpgens SJ

Traver, Robert: Anatomie eines Mordes. Roman. (455 S.) Berlin 1959, Ullstein. Ln. DM 18,50.

Dieser Roman ist in Amerika ein Bestseller; daher hat seine Verfilmung uns früher erreicht als die deutsche Übersetzung. Der Film hat sich nicht sehr genau an das Buch gehalten, wie es ja meistens geschieht, wenn ein literarisch erfolgreicher Stoff einem Film als Vorlage dient.

Der Roman ist die Geschichte eines Prozesses, die der Strafverteidiger, zugleich die Hauptgestalt des Buches, erzählt. Ein Offizier der amerikanischen Armee hat vor vielen Augenzeugen einen Barbesitzer erschossen, weil dieser die Frau des Offiziers überfallen hat. Die einzige Chance für den Angeklagten, seinen Kopf zu retten, ist die Frage, ob er im Augenblick der Tat im Vollbesitz seiner geistigen Kräfte war oder nicht. Hier setzt der Verteidiger seine Beweisführung an. Tagelang bleibt es völlig ungewiß, wie sich die Geschworenen entscheiden werden; denn Verteidiger und Ankläger erfahren abwechselnd Triumphe und Niederlagen, so daß bis zum letzten Augenblick der Ausgang des Prozesses zweifelhaft bleibt.

Doch handelt es sich nicht einfach um einen Kriminalroman, der geschickt geschrieben und gut übersetzt ist. Der Autor ist selbst Jurist, es geht ihm — das spürt man deutlich — um die ewige Geltung des Rechts, das zu finden und zu verteidigen er bis zur Erschöpfung keine Mühe scheut. Die geschliffenen Dialoge zwischen Staatsanwalt und Verteidiger sind die Höhepunkte des Buches. Trotz der heiklen Vorfälle, die offen geschildert werden, gibt es im ganzen Buch keine schwüle Atmosphäre. Phantasie und Humor haben ein Werk geschaffen, das den Leser bis zur letzten Seite in Atem hält.

A. Hüpgens SJ

Vesaas, Tarjei: Johan Tander. Roman. (210 Seiten) Einsiedeln 1960, Benziger. DM 14,20.

Der eifersüchtige Tander plant einen Mord an einem jungen Forstgehilfen, der ihm, wie er glaubt, eine junge Angestellte abwendig gemacht hat. Er vergiftet dadurch die ganze Atmosphäre seiner eigenen Familie und des ganzen Hauses, in dem er wohnt. Schließlich macht er sich in Erkenntnis der Wahrheit frei von seinen bösen Gedanken, stirbt aber dann vor Angst, als die Freunde des Forstgehilfen sich an ihm rächen wollen. Gegenbild gegen diese vergiftete Welt sind das weiße Linnen und Krister, ein alter Invalide, dessen letzter Wunsch es ist, in einem reinen Hemd zu sterben. Aufmerksamkeit verdient die ausgezeichnete Form: fast nur geprägter Dialog mit nur wenigen erzählerischen Sätzen.

H. Becher SJ

Marshall, Bruce: Mädchen im Mai. Roman. (271 Seiten) Köln 1959, Hegner. DM 15,80.

Ein junges Mädchen und ein Student der anglikanischen Theologie verlieben sich. Der Mutterwitz des Mädchens und die Treuherzigkeit des Studenten führen zu vielen humorvollen Szenen, die der Dichter gegen Ende aber zu Grotesken steigert, die, bei uns wenigstens, die Wirkung mindern. Das Ganze ist hübsch erzählt, wie wir das bei Marshall erwarten, aber ohne Gewicht. Ein Nebenmotiv, das vielleicht außerliterarischen Ursprungs ist, ist das Miteinander der anglikanischen, presbyterianischen und katholischen Geistlichen, die sich beim Golfspiel und anderswo gern sticheln, aber im Grund in ökumenischer Liebe und Verantwortung verbunden sind. Ein anglikanischer Geistlicher wird als Heiliger geschildert. Er nähert seinen Gottesdienst soweit nur möglich dem katholischen an. Der Student konvertiert später; das wird aber am Ende nur angedeutet. H. Becher SJ

Iwaszkiewicz, Jaroslaw: Ruhm und Ehre. Roman. (822 S.) München 1960, Langen-Müller. Ln. DM 17,80.

Die Erzählung beginnt um das Jahr 1914 und endet mit den ersten Tagen des Polenkrieges 1939. Eine Gruppe von polnischen Adeligen, die zum Teil vor dem ersten Weltkrieg in der fruchtbaren Ukraine ansässig waren, Bürger, Künstler und ihre Bedienten erleben diese Zeit, die so wesentlich in ihre äußeren Schicksale eingreift. Liebe zu Polen kennzeichnet sie alle. Das Packende des Romans ist die psychologische Vertiefung und der Unterschied der Haltung in den beiden Generationen. Der Verfasser erzählt gut. Das politische Geschehen und das Leben des ganzen Volkes werden in den wenigen Personen, die stellvertretend für alle Stände stehen, mit seinen Hoffnungen und Enttäuschungen sichtbar. H. Becher SJ

Probleme höherer Ordnung der Hochschulreform

Am Beispiel der Medizinischen Fakultäten

FRANZ BÜCHNER

In einem Aufsatz „Bedarf die Wissenschaft der zentralen Planung?“[1] hatten wir zu einigen vordergründigen und besonders dringenden Fragen der Empfehlungen des Wissenschaftsrates zum Ausbau der wissenschaftlichen Hochschulen Stellung genommen. Am Schluß dieses Aufsatzes waren wir auf das Problem gestoßen, welche *hochschulpolitischen Leitgedanken* den *Empfehlungen* des Wissenschaftsrates und anderen Überlegungen und Vorschlägen zur Hochschulreform zugrunde liegen. Wir setzen die Auseinandersetzung mit diesen Fragen in dem hier vorgelegten Aufsatz systematisch fort. Das ist um so notwendiger, als z. B. der Wissenschaftsrat über seine erste Aufgabe hinaus gehalten ist, „jährlich ein Dringlichkeitsprogramm aufzustellen“. So werden Jahr um Jahr die Leitgedanken zur Hochschulpolitik in neuen Empfehlungen Gestalt annehmen und so oder so die Struktur der deutschen Hochschule zu beeinflussen suchen.

Wir beginnen bei den Studenten, um bei den überfakultativen Vorschlägen zu endigen.

Wissenschaft als Anspruch oder als Wagnis

Soweit der junge Mensch der Bundesrepublik sich bei seinem Zugang zur Hochschule nicht oder nicht allein auf seine Eltern oder Verwandten stützt, steht ihm seit 1957 in erster Linie das Staatsstipendium nach dem Honnefer Modell für die Finanzierung seines Studiums offen. Durch dieses Stipendium werden zur Zeit 40 000 Studenten gefördert, also etwa ein Fünftel der heute in der Bundesrepublik Studierenden. Es ist selbstverständlich, daß von der Art, wie dieses Stipendium gewertet und von den Studenten in ihr per-

[1] Vgl. diese Zschr. 167 (1960/61) 264.

sönliches Denken und Leben eingeordnet wird, vieles für die künftige Entwicklung in den akademischen Berufen abhängt.

Schon jetzt kann man feststellen, daß wir besser daran getan hätten, bei der Neuordnung des Stipendienwesens in erster Linie von der Eigenart der Wissenschaft, des Studierens an der Hochschule und der Strukturbesonderheiten der wissenschaftlichen Hochschulen auszugehen. Selbstverständlich wird jeder der Auffassung des Wissenschaftsrates zustimmen, *„daß jedem seiner Begabung nach Geeigneten der Weg zur vollen wissenschaftlichen Ausbildung offenstehen muß"* (17). Auch wird niemand die großen Verdienste der Stipendien nach dem Honnefer Modell schmälern wollen, soweit die Auswahl der Stipendiaten die Richtigen trifft. Aber in einem so großzügigen Unterstützungsfond, der aus den Steuergeldern aller Bürger der Bundesrepublik gespeist wird, sollte die Grundtendenz nicht lauten „Wissenschaft ist Anspruch", sondern „Wissenschaft ist Wagnis". Das wünschten wir vor allem im Hinblick auf die Selbsterziehung des jungen Menschen, der schon an der Schwelle zum Schaden seines Charakters, der Wissenschaft und unseres Volkes die Weichen falsch stellen kann, wenn ihm der Gedanke nahegelegt wird: „Du bist einer der besonders Begabten deines Volkes. Dein Volk ist dir daher die Finanzierung deines Studiums schuldig. Durch deine späteren Leistungen wirst du deinem Volk reichlich zurückerstatten, was es in dich investiert." Statt dessen sollte ihm bei der ersten Begegnung mit der Hochschule und den Wissenschaften zum Bewußtsein kommen: Wissenschaft erfüllt nicht in erster Linie Ansprüche im Sozialstaat, sie führt mitten hinein in die Ungewißheit, die erst aufgelichtet, in die Unsicherheit, die erst in überschaubare Ordnung verwandelt sein will. Wissenschaft ist also Gefahr und Risiko, die geistig bestanden sein wollen.

In dieser Gesinnung errichtet die Gesellschaft Schweizer Akademiker soeben eine „Schweizerische Darlehenskasse für Studierende", aus der jeder Student ohne Rücksicht auf seine Vermögenslage und ohne Sicherheiten Darlehen erhalten kann, die in zwanzig Jahren, beginnend acht Jahre nach Studienbeginn, rückzuzahlen sind. Bei unterschiedsloser Möglichkeit der Förderung wird also hier alles in die Verantwortung und in das Wagnis des einzelnen Studenten gestellt. Er und seine Professoren werden nicht mit Sonderprüfungen belastet und unnötig überfordert. In bestem demokratischem Geist wird von der Seite der Studenten wie von der der Geldgeber das Risiko im bewußten Nein gegen „einen staatlichen Sozialautomatismus" getragen. So werden hier an der Wurzel wissenschaftliche Bildung und Charakterbildung miteinander vereinigt. *(Neue Zürcher Zeitung 25. Februar 1961, Blatt 14:* Freie Studienförderung oder Staatsstudententum.) Sollte es in Deutschland nicht möglich sein, einen ähnlichen Weg zu gehen und das Honnefer Stipendienmodell in ein Darlehen zu verwandeln? Dabei wäre es ein besonderer Ansporn, wenn bei überdurchschnittlichem Ergebnis des Abschlußexamens auf die Rückzahlung des Darlehens verzichtet würde.

Schule oder Betreuung

In der Einleitung der *Empfehlungen* des Wissenschaftsrates wird der wissenschaftliche Weg des Privatdozenten folgendermaßen gekennzeichnet: *„Der Privatdozent ist in den meisten Fächern darauf angewiesen, in einem Hochschulinstitut zu arbeiten, in dem er die erforderlichen Einrichtungen vorfindet ... Der wissenschaftliche Nachwuchs befindet sich heute in der Regel in Planstellen. Hat er damit eine gewisse Sicherung für den Augenblick, so ist er doch gleichzeitig regelmäßig stark im laufenden Unterricht, in der Verwaltung oder im Forschungsbetrieb des betreffenden Instituts beschäftigt* (30). *Er ist daher in seinen Entfaltungsmöglichkeiten weitgehend von dem Ordinarius abhängig, in dessen Institut er arbeitet. Alle diese Umstände werden von vielen jungen Wissenschaftlern bitter empfunden“* (31).

Was die Vertreter vergangener Generationen von Hochschullehrern und noch unsere Generation der beiden Weltkriege in gesunder Unbeschwertheit als notwendigen und fruchtbaren Beitrag zum beruflichen Alltag und als Last und Lust der großen Schule erlebt und zeitlebens dankbar gepriesen haben und preisen, wird hier humorlos als nutzlose und belastende Fron gedeutet und in seinem wissenschaftsfördernden Gehalt völlig verkannt. (Mit dieser Deutung ist freilich das Denken unserer wissenschaftlichen Assistenten und Privatdozenten am wenigsten getroffen.) So kann man nur mit großer Sorge den Vorschlag der *Empfehlungen* lesen: *„Es scheint uns notwendig, daß sich künftig die Fakultäten und die Gesamtuniversität des Problems der Nachwuchsförderung annehmen. Dies könnte dadurch geschehen, daß die Fakultäten und der Senat Kommissionen für die Betreuung des Nachwuchses einsetzen“* (68). Selbst die Schaffung von Parallellehrstühlen wird unter dieser schiefwinkeligen Betreuungs-Perspektive gesehen: *„Die empfohlene Errichtung von Parallellehrstühlen wird in vielen Fällen die Abhängigkeit des wissenschaftlichen Nachwuchses von dem jeweils einzigen Fachvertreter mildern“* (67/68).

Die Gefahr der Zwiespältigkeit in der Entwicklung des jungen Wissenschafters wird hier offenbar gar nicht gesehen, und zwar weder die wissenschaftliche noch auch die charakterliche Gefahr des gleichzeitigen Reitens in zwei Sätteln. Vor allem wird vor der nachrückenden Generation der deutschen Hochschullehrer eine Tatsache verkleinert, die in den medizinischen Fakultäten unabdingbar zum Wesen der wissenschaftlichen Entwicklung gehört: unsere Originalität wächst nur in der Hülle der Tradition, unsere wissenschaftliche Individualität nährt sich bis in unser Alter von unserer Schule. Aus dieser geistigen Vaterbindung entläßt uns erst der Tod. Diesen Zeugungsakt der Schule wird in der Medizin auch in Zukunft kein anderes Verfahren ersetzen, sicher nicht eine Betreuungskommission. Wir haben dringendere Aufgaben an den Hochschulen als solche zum Scheitern verurteilten Homunkulus-Experimente. Auch der systematische Plural wissenschaftlicher Väter kann dieses Gesetz nicht ablösen.

Im übrigen sind in den medizinischen Wissenschaften an den westdeutschen Universitäten die Fälle, in denen diese Spannung zwischen Forschung und Lehre von dem jungen Forscher chronisch als Hindernis im wissenschaftlichen Aufstieg erfahren wird, die Ausnahme. Aber die Neigung, der Lehre um der Forschung willen den Rücken zu kehren, geht heute offenbar um, selbst im klassischen Land der Pädagogik, in der Schweiz. Anders können die Forderungen nicht verstanden werden, denen soeben junge schweizerische Wissenschaftler mit folgenden Worten Ausdruck gegeben haben: „Ein wirklich begabter Wissenschaftler ist heute nicht länger willens, seine kostbare Zeit mit Anfängervorlesungen, die ein fortgeschrittener Assistent ebenso gut halten kann, zu vergeuden" *(Neue Zürcher Zeitung 25. 2. 1961, Blatt 14:* Der Nachwuchsmangel in Industrie und Forschung). Auf diese These hat sogleich einer der anerkanntesten Forscher und Hochschullehrer der Schweiz, Professor *Frey-Wyssling,* als Rektor der Eidgenössischen Technischen Hochschule Zürich die folgende Antwort gegeben: „Da muß man sich fragen, welcher Dienst der Forschung durch eine solche *Diskriminierung der Lehre* geleistet wird? Die Tendenz zur *Abtrennung der Forschung von der Lehre* liegt offenbar ganz auf der Linie der modernen Spezialisierung mit vielen *Schmalspurkönnern ohne Gesamtübersicht.*" *(Neue Zürcher Zeitung 25. 2. 1961, Blatt 14:* Lehre und Forschung an der Hochschule.)

Wir möchten zu dieser Kontroverse meinen, daß wir in den Wissenschaften der einen und der anderen Struktur bedürfen: den *Instituts-Typ der Universitäten,* in dem betont die wechselseitige Anregung von Forschung und Lehre durch die Personalunion des Forschers und Lehrers bejaht und gepflegt wird, und der *reinen Forschungs-Institute,* z. B. in der Max-Planck-Gesellschaft, in denen der Forscher bewußt den Verzicht auf die Lehre um der Forschung willen auf sich nimmt, um jede mögliche Vereinfachung und Abrundung, zu der die Lehre aus didaktischen Gründen mitunter verleitet, um der kristallklaren wissenschaftlichen Aussage willen zu vermeiden. Aber man sollte den einen wie den anderen Typ nicht durch Kompromisse verunklaren. So sollte sich an den Universitäts-Instituten der Forscher, der sich vom Unterricht abzulösen sucht, um ganz seiner Spezialforschung zu leben, der Stilwidrigkeit seiner Art ebenso bewußt sein wie der Abteilungsvorsteher eines reinen Forschungs-Instituts, der den großen Verzicht auf die Lehre zu leisten nicht willens ist. *Hans Spemann* hat sein Kaiser-Wilhelm-Institut für Biologie in Berlin verlassen, um den Freiburger Lehrstuhl für Zoologie zu übernehmen und hier genialer Forscher und begeisternder Lehrer in einem zu sein, aber er hat nicht versucht, eine Chimäre aus beiden Instituts-Typen zu entwickeln. Dafür wußte er aus seinen eigenen Experimenten zu gut, welch unglückliche und auf die Dauer lebensunfähige Gebilde solche Chimären darstellen.

Für unsere wissenschaftlichen Assistenten und Privatdozenten an unseren Medizinischen Fakultäten und für uns selbst können wir also — im Ein-

klang mit den *Empfehlungen* — an dem vollen Ja zu dem früh beginnenden harmonischen Wachstum in Forschung *und* Lehre nur festhalten.

Wissenschaftliche Ausbildung und Bildung des Charakters

In den *Empfehlungen* wird daran erinnert, daß *Humboldt* und seine Mitarbeiter durch Beteiligung an der wissenschaftlichen Arbeit von den Studenten die wissenschaftliche Ausbildung, zugleich aber auch die Bildung des Charakters erwartet haben (13). Dem wird hinzugefügt, *„daß auch unter den heutigen Verhältnissen der Versuch gemacht werden muß, fachliche Ausbildung und menschliche Bildung zu vereinen"* (37). Das ist eine große Aufgabe, zu deren Verwirklichung der Band der *Empfehlungen* sich jedoch konkret nicht äußert. Damit bleiben uns die *Empfehlungen* Entscheidendes schuldig. So besteht die große Gefahr, daß sie, soweit sie für die medizinischen Wissenschaften ausgesprochen werden, mitten hinein in einen neuen *Wissenschaftspositivismus* führen, den sie gewiß nicht erstreben, der aber über uns kommt, wenn die Hochschule ganz und gar unter dem Gesichtspunkt der wissenschaftlichen Nutzeffekte gesehen wird.

Damit meinen wir durchaus nicht im engeren Sinn den Nutzeffekt der Wissenschaften für die Wirtschaft, sondern die Tatsache, daß mit den *Empfehlungen* dem jungen Privatdozenten und zugleich uns Alten suggeriert wird, es gehe an der Hochschule darum, wieweit „das in den Hochschulinstituten liegende Forschungspotential" (34) pro Jahr in aktuelle Forschung übergeführt und im Unterricht weitergegeben wird. Die Erfassung dieses wissenschaftlichen Potentials wird zur Zeit für die Privatdozenten durch den Hochschulverband systematisch betrieben und zu einer Kartothek verarbeitet, die jederzeit hochschulpolitisch verfügbar gemacht werden kann.

Mit diesem Denken ist eine Art der künftigen Bewertung des Hochschullehrernachwuchses in Gang gesetzt, bei der die Beurteilung der für die Hochschule geeigneten Persönlichkeiten den Fakultäten zu entgleiten droht, und bei der im besonderen von all jenen Bewertungen mehr und mehr abgesehen wird, die sich aus einem jahrelangen, nicht selten über ein bis eineinhalb Jahrzehnte sich erstreckenden täglichen Zusammenleben in einer Instituts- oder Klinik-Gemeinschaft und aus der Schicksalsgemeinschaft der Fakultät ergeben.

Eine weitere Einengung droht in der Medizin durch die folgende Entwicklung: Die wissenschaftlichen Erkenntnisse haben in der modernen Medizin durch die Entfaltung der Naturwissenschaften und durch die Ergebnisse der psychosomatischen Forschung ein Maß der Fortschritte erzielt, mit denen das ärztliche Denken jenseits der Wissenschaften nicht immer gleichen Schritt gehalten hat und hält. Um so wichtiger war es für frühere Generationen von Hochschullehrern der Medizin und so noch für meine Generation, daß der berufliche Weg in vielen Fällen von der Hochschule über

die Bewährung in einer Chefarzttätigkeit an einem größeren Krankenhaus zurück zur Hochschule führte. Auf diese Weise hat uns früher der ärztliche Dienst im Krankenhaus nicht minder geformt, als es die Jahre an der Hochschule getan haben. Dabei waren sich die Stadtverwaltungen früher mehr als heute dessen bewußt, daß ihre Krankenhäuser immer wieder des Einstroms der neuesten wissenschaftlichen Erfahrungen durch Chefärzte bedürfen, die bis zur Stufe des Oberarztes ihre praktisch berufliche Ausbildung und ihre wissenschaftliche Entwicklung an der Hochschule erfahren haben. Daher haben früher die Stadtverwaltungen gerne das Risiko auf sich genommen, daß die von den Hochschulen kommenden Chefärzte nach einem Jahrfünft oder einem Jahrzehnt nicht selten wieder, auf einen Lehrstuhl berufen, an die Hochschule zurückkehrten. Daß dieser für Hochschule und Krankenhaus äußerst anregende Austausch in der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg vielfach ins Stocken geraten ist, kann man im Interesse beider Teile, der Hochschule und der Stadtverwaltungen, nur bedauern, für die Hochschule besonders deshalb, weil die Persönlichkeitsformung der Vertreter wichtiger Lehrstühle der Medizin sich heute für die meisten akademischen Nachwuchskräfte allein auf der Hochschule vollzieht.

Wir können in diesem Zusammenhang auch nicht die Tatsache übersehen, daß unser Vertrauen in die automatische Wirksamkeit der wissenschaftlichen Arbeit auf unsere Charakterbildung in der jüngsten Zeit schwere Erschütterungen erfahren hat. Besonders wir deutschen Ärzte, die wir durch die Zeit des Nationalsozialismus hindurchgegangen sind, wissen von Pervertierungen ärztlicher Haltung, die frühere Generationen nicht für möglich gehalten hätten. So sind wir uns heute bewußt, daß wissenschaftliches Wissen und ärztliches Gewissen nicht zwangsweise miteinander gekoppelt sind. Daraus können wir nur folgern, daß der Arzt an der Hochschule dringend einer besonderen Unterrichtung über die Ethik seines Standes im Rahmen einer allgemeinen Ethik bedarf, und daß die Inhaber unserer Lehrstühle der Medizin über die wissenschaftliche Unterrichtung hinaus unseren Studenten die Gesinnung und Haltung des Arztes mehr denn je vermitteln und vorleben müssen.

Der weitere Ausbau unserer Lehrkörper an den Medizinischen Fakultäten bedarf daher der größten Behutsamkeit und einer ebenso sorgfältigen Beurteilung der Persönlichkeit wie der wissenschaftlichen Qualitäten und der Forschungsergebnisse von Männern, die für Lehrstühle vorgeschlagen werden. Der Satz der *Empfehlungen: „Der Einwand, es seien nicht genügend Begabungen vorhanden, um die neugeschaffenen Plätze auszufüllen, erscheint uns unbewiesen und unberechtigt"* (59/60), sollte daher noch einmal auf die Goldwaage gelegt werden. Denn die Verbindung hervorragender wissenschaftlicher Begabung mit hohem ärztlich-menschlichem Rang hat in unserem wie in allen Völkern ihre Grenzen.

Freies Spiel oder Planung

Wir leiden an den Hochschulen der Bundesrepublik seit langem und in zunehmendem Maß an einer zu großen Zahl der wissenschaftspolitischen Gremien, zugleich aber an einem mehr und mehr sich steigernden Zentralismus der Wissenschaftsorganisation.

Die Urinstitutionen der akademischen Selbstverwaltung sind die Fakultäten und die Senate. Daher sind die Rektoren und Dekane die traditionellen Verhandlungspartner der Hochschulverwaltungen der Kultusministerien der Länder. Durch das Abkommen zwischen Bund und Ländern vom 5. 9. 1957 kam zunächst auf drei Jahre der Wissenschaftsrat hinzu, dessen Auftrag am 11. 8. 1960 auf weitere drei Jahre verlängert wurde. Darüber hinaus greifen aber außer der Rektorenkonferenz und den Fakultätentagen in die Hochschulpolitik noch ein: die Deutsche Forschungsgemeinschaft, der Hochschulverband, der Verband deutscher Studentenschaften. An den Hochschulen bestehen außerdem noch Dozentenvereinigungen, die zum Teil in hochschulpolitischen Fragen mit den Kultusministerien unmittelbar verhandeln. So haben auch dem Wissenschaftsrat bei seiner Arbeit viele Memoranden vieler Gremien vorgelegen. Von diesen sind mit besonderer Anerkennung die Denkschriften der Deutschen Forschungsgemeinschaft (10) in den *Empfehlungen* genannt. Da die Mitglieder der Wissenschaftlichen Kommission des Wissenschaftsrates zum Teil zugleich als Präsident und Vizepräsidenten in der Deutschen Forschungsgemeinschaft tätig sind, dürften diese Denkschriften in vielem mit den *Empfehlungen* übereinstimmen.

Die Tendenz des Wissenschaftsrates, die Deutsche Forschungsgemeinschaft zu einer *zentralen Planungs- und Steuerungsinstanz für die Wissenschaft der Bundesrepublik* zu entwickeln und zu verfestigen, ist nach den *Empfehlungen* unverkennbar. Im besonderen hat die Deutsche Forschungsgemeinschaft seit längerem, ihre ursprüngliche Aufgabe erweiternd und überschreitend, wissenschaftliche Schwerpunktspolitik durch die Organisation von Schwerpunktskreisen, durch deren regelmäßige Symposien und durch deren besondere Subventionierung betrieben. Auf diese Weise wurde in der Medizin die wissenschaftliche Thematik mehr und mehr mit Schwerpunkten besiedelt. Diese Tendenz der Forschungsgemeinschaft, quer durch die deutschen Universitäten und ihre Institute hindurch Schwerpunktskreise sowie kleinere oder größere Forschungsgruppen, d. h. „Units" nach englischem Vorbild, zu organisieren, wird in den *Empfehlungen* ausdrücklich und lebhaft bejaht (44/45). Dabei wird betont: *„In der Bundesrepublik käme als Träger für solche Forschungseinheiten in erster Linie die Deutsche Forschungsgemeinschaft in Betracht. Wir empfehlen, daß die Deutsche Forschungsgemeinschaft gemeinsam mit den Kultusverwaltungen der Länder prüft, wie entsprechende Einrichtungen in Deutschland geschaffen werden können"* (44/45).

Noch kühner und zentralistischer gedacht ist die Empfehlung: *„Wo es besonders an wissenschaftlichem Nachwuchs mangelt, ist es Sache der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Forschungsstipendien nicht nur auf Antrag, sondern auch von sich aus zur gezielten Pflege vernachlässigter Fächer zur Verfügung zu stellen“* (69).

Diese zentralistischen Tendenzen der deutschen Wissenschaftspolitik der Nachkriegszeit knüpfen offenbar an amerikanische Vorbilder an. Vor allem haben die Vereinigten Staaten während des Krieges die Atombombenforschung nur durch eine straffe Zentralisierung der Wissenschaftsplanung und der Forschung vorangetragen. Auch auf anderen Gebieten hatte sich in der Ausarbeitung bestimmter wissenschaftlicher Ergebnisse die Zentralisierung in den Vereinigten Staaten als nützlich erwiesen. Es darf aber nicht übersehen werden, daß in der Atombombenforschung alle entscheidenden Grundlagen der Atomphysik schon erarbeitet waren und daß diese Entwicklungen sich ohne zentrale Planung im freien Spiel der wissenschaftlichen Kräfte an den führenden Instituten der Atomphysik vollzogen hatten. So rückt denn auch inzwischen die Wissenschaft in den Vereinigten Staaten mehr und mehr wieder von der zentralen Planung ab, und in zunehmendem Maß überläßt sie die Initiative wieder den Hochschulinstituten selbst.

Um so mehr erfüllen uns die in den *Empfehlungen* des Wissenschaftsrates niedergelegten Planungstendenzen mit größter Sorge, besonders auch die Absicht, die Deutsche Forschungsgemeinschaft, der wir in der Nachkriegszeit so großzügige Förderungen unserer aus eigener Initiative entwickelten Forschungen an den Instituten und Kliniken der Medizinischen Fakultäten verdanken, zum Planungs- und Steuerungszentrum der Wissenschaft in der Bundesrepublik zu machen. Würden die *Empfehlungen* des Wissenschaftsrates in diesem Punkt mit deutscher Gründlichkeit verwirklicht, so käme dies einer geistigen Auflösung unserer Instituts- und Klinikgemeinschaften und unserer Medizinischen Fakultäten gleich. Die verlästerten gewachsenen Hierarchien unserer Institute würden zerstört; an ihre Stelle träten die von der Zentrale der Deutschen Wissenschaft her organisierten neuen Hierarchien. In den Medizinischen Fakultäten würden Institute als Trabanten-Institute der Großorganisatoren ihrer Individualität und Spontaneität in der Themenwahl und in der Themendurchführung und ihrer Intimität im Menschlichen beraubt. Ganze Fakultäten könnten auf diese Weise zu Satelliten-Fakultäten der „Großen“ denaturiert werden.

Auch für die Universitäten insgesamt droht in den Empfehlungen dadurch Gefahr, daß sie das Modell der Forschungs-Universität entwerfen, *„die unter Verzicht auf eine große Studentenzahl ihren Schwerpunkt in der Forschung und in der Ausbildung wissenschaftlich fortgeschrittener Studenten hat“* (55). Denn was bliebe den anderen Universitäten, die als „Kapazitäts-Universitäten“ in erster Linie den Unterricht für die Tausende zu besorgen hätten, in der Forschung anderes übrig, als sich wie Planetensysteme den Sonnen der Forschungs-Universitäten zuzuordnen.

Wir haben in unserem Aufsatz auf einige hochpolitische Leitgedanken aufmerksam gemacht, die den *Empfehlungen* des Wissenschaftsrates zum Aufbau der wissenschaftlichen Hochschulen zugrunde liegen. Diesen Leitgedanken wollen wir zum Schluß unsere eigene Auffassung in Form von Thesen als Diskussionsgrundlage gegenüberstellen:

Die Studienförderung sollte grundsätzlich so geregelt sein, daß jedem seiner Begabung nach Geeigneten der Weg zur vollen wissenschaftlichen Ausbildung durch die Gewährung zinsloser Darlehen ermöglicht wird, daß die gewährten Darlehen nach einer angemessenen Zeit zurückgezahlt werden und daß bei überdurchschnittlichem Ergebnis der Abschlußprüfung die Rückzahlung erlassen wird. Auf diese Weise würde dem akademischen Studium bei den Geförderten der Charakter des Wagnisses erhalten, die Art der Förderung hätte dabei zugleich den Charakter des Ansporns.

Die Bindung des wissenschaftlichen Assistenten und des Privatdozenten an seinen wissenschaftlichen Lehrer als den Leiter eines Instituts oder einer Klinik hat sich in den medizinischen Wissenschaften in der Vergangenheit und im besonderen in der Blütezeit der deutschen Medizin so hervorragend bewährt, daß sie durch keine andere Form ersetzt werden kann. Den Gemeinschaften der Institute und Kliniken unter der Leitung wissenschaftlich und charakterlich besonders bewährter Persönlichkeiten, also den wissenschaftlichen Schulen unter der Führung der Lehrstuhlinhaber, kann daher in den medizinischen Wissenschaften nichts anderes an die Seite gestellt werden, vor allem nicht eine Kommission für die Betreuung des Nachwuchses.

In Übereinstimmung mit den *Empfehlungen* des Wissenschaftsrates wird die Einheit von Forschung und Lehre für die Institute und Kliniken der Medizinischen Fakultäten als die beste Form der Wissenschaftsförderung an den Universitäten angesehen. In der Einkapselung in das wissenschaftliche Laboratorium unter Verzicht auf die Mitwirkung am Unterricht der Fakultät wird für die Universität und für die Persönlichkeitsentwicklung des Hochschullehrers eine beträchtliche Gefahr gesehen, so sehr die Notwendigkeit reiner Forschungs-Institute außerhalb der Universität anerkannt wird.

In ihrer vorliegenden Form bergen die Empfehlungen die Gefahr in sich, einem Wissenschaftspositivismus das Wort zu reden und die grundsätzlich ausgesprochene Forderung, mit der wissenschaftlichen Ausbildung die Bildung des Charakters zu vereinigen, nicht zu verwirklichen. Aus diesen Gründen verdient die früher so bewährte Gepflogenheit, Chefarztstellen großer Krankenhäuser bevorzugt mit Oberärzten der Universitäts-Kliniken oder von Universitäts-Instituten zu besetzen, alle Förderung, da sie dem Hochschullehrer die Möglichkeit besonderer persönlicher Bewährung, dem Krankenhaus aber die Fruchtbarmachung neuester wissenschaftlicher Erfahrungen der Hochschulen eröffnet.

Da der Unterricht in den Medizinischen Fakultäten neben der Wissensvermittlung die Charakterbildung des künftigen Arztes besonders zu be-

denken hat, ist bei den Berufungen nicht nur die unabdingbare Fruchtbarkeit als Forscher, sondern auch die überwissenschaftliche Bedeutung der Persönlichkeit besonders zu berücksichtigen.

Die Hochschulpolitik der Bundesrepublik Deutschland leidet in zunehmendem Maß an einer zu großen Zahl wissenschaftspolitisch tätiger Gremien. Die Rückbesinnung auf die Urinstitutionen der Hochschule, die Fakultäten und die Senate, als Partner der Hochschulverwaltungen, ist daher von besonderer Dringlichkeit.

Der Forschung droht durch systematische Zentralisation und Planung große Gefahr. Sie bedarf dringend der Erhaltung und der besonderen Förderung der Individualität und Spontaneität, unabhängig von zentraler Planung. Die gewachsenen Arbeitskreise der Institute und Kliniken sind der beste Hort für diese Individualität, Spontaneität und Freiheit der Forschung. Forschungsförderung bedeutet daher an erster Stelle die systematische Förderung der Institute und Kliniken und deren freier Initiative unter dem Lehrstuhlinhaber durch großzügig gewährte Aversen, Sondermittel für Apparaturen und durch Bereitstellung der Planstellen für differenzierte wissenschaftliche und technische Mitarbeiter.

Der personelle und sachliche Ausbau der Institute und Kliniken ohne zentrale Planung ist die dringendste und am schnellsten zu verwirklichende Förderung der Forschung und der Lehre an den Medizinischen Fakultäten.

Zur Vergegenwärtigung der Lage des deutschen Katholizismus 1933*

Zweiter Teil: Der Übergang in den totalitären Parteistaat

ERNST DEUERLEIN

IV

Über die innerdeutsche Entwicklung vom Frühjahr 1932 bis zum Frühjahr 1933 bemerkte der im Februar 1933 veröffentlichte Mahnruf katholischer Volksverbände: „Was sich seit Mitte März vorigen Jahres (= 1932) in unserem Lande ereignet, ist ein nationales Verderben. Das Volk verwirrt, das Reichsbewußtsein erschüttert, die Kluft zwischen den sozialen Schichten ver-

* Vgl. den ersten Teil: Die Ausgangsposition, in dieser Zschr. 168 (1961) 1ff.

tieft. Haß, Feindschaft und Gewalttat überall — das ist die Lage."[65] Deren weithin sichtbares Signum war die seit der Jahreswende 1928/29 rasch angestiegene Massenarbeitslosigkeit. Ende Januar 1932, beim Eintritt in das inzwischen typisierte Schicksalsjahr des Staates von Weimar, waren bei den Arbeitsämtern des Deutschen Reiches 6 041 910 Arbeitssuchende registriert. Die politischen und moralischen Folgen der langandauernden Arbeitslosigkeit erfaßten zwar das ganze Volk, trafen die junge Generation jedoch besonders schwer; sie nahmen keinen Berufsstand aus. Im Jahr 1931 stand hinter jedem zweiten der etwa 300 000 berufstätigen Akademiker ein arbeitsloser Anwärter mit Vollstudium[66]. Auch gegen die Erwähnung dieses Tatbestandes, der für die Republik mehr als ein Alpdruck war, werden neuerdings Bedenken mit der Erklärung angemeldet, seine Apostrophierung sei Ausrede, seine Betonung Fluchthilfe vor den originären Gründen des Versagens des deutschen Volkes. Wer die verheerenden Wirkungen der Arbeitslosigkeit auf die politische Urteilsbildung und auf die geistige Haltung der Zeitgenossen von 1932 bezweifelt, weil er den nach seiner Meinung oberflächlichen Hinweisen der Politiker mißtraut, ist im Interesse seiner Glaubwürdigkeit verpflichtet, sich mit den Zahlen, mit den Zeugnissen der Literatur vornehmlich der politisch heimatlosen und auch der politisch engagierten Linken und mit den Feststellungen der unvoreingenommenen Publizistik auseinanderzusetzen. Letztere verweist ausnahmslos auf die Fragilität der deutschen Situation. *Franz Lauterjung* nannte anfangs 1932 die deutsche Krise eine strukturelle Krise, „welche im wesentlichen auf die Störungen zurückzuführen ist, die zum großen Teil durch die Erschütterungen der Weltwirtschaft und die politischen Umwälzungen als Folge des Weltkrieges hervorgerufen wurde"[67]. *Theodor Heuss* eröffnete seinen am 7. Januar 1933 publizierten Bericht „Zur politischen Lage" mit der apodiktischen Bemerkung: „Das Schicksal des Kabinetts Schleicher wird sich daran entscheiden, ob es ihm gelingen wird, des Arbeitslosenproblems Herr zu werden."[68] Vermag eine Zeit, die nicht nur die faktische Vollbeschäftigung, sondern den in fast allen Bereichen in Erscheinung tretenden Mangel an Arbeitskräften als Selbstverständlichkeit hinnimmt, zu ermessen, welche Belastung eine andauernde Massenarbeitslosigkeit für ein aus anderen Gründen labiles Staatswesen darstellt? Der Umstand, daß deren Abbau mit Hitlers Rüstungspolitik konfrontiert, verringert nicht den Druck der Arbeitslosen auf die deutsche Lage, deren Hektik durch die Akkumulation von Wählerentscheidungen vergrößert wurde.

„Wollte man die innenpolitische Geschichte des Jahres 1932 schreiben",

---

[65] Gedruckt: *Augsburger Postzeitung Nr. 41 vom 18. Februar 1933.*

[66] *F. Syrup,* Hundert Jahre Staatliche Sozialpolitik 1839—1939, *Stuttgart 1957, 319 f.*

[67] *F. Lauterjung,* Wirtschaftskrise, in: *Die Schildgenossen 12 (1932) 75 ff.;* vgl. dazu *W. Simon,* Ursachen der Wirtschaftskrise, in: *Die Schildgenossen 12 (1932) 361 ff.*

[68] *Th. H.* (= *Theodor Heuß*), Zur politischen Lage, in: *Die Hilfe 39 (1933) 5 ff.*

versicherte *Ferdinand Alois Hermens* in einem im November 1932 veröffentlichten Aufsatz über „Wahlrecht und Verfassungskrise", „könnte man die Überschrift wählen ‚Wahlen ohne Sinn'." *Hermens* übte scharfe Kritik am Verhältniswahlrecht und wies nach, daß der überraschende Erfolg, den Nationalsozialisten und Kommunisten am 14. September 1930 erzielten, bei Mehrheitswahl nicht möglich gewesen wäre[69]. Der Ausgang dieser Reichstagswahl war eine schwere Erschütterung der ohnehin weit reduzierten Lebenskraft des republikanischen Reiches und markierte eine Stufe ihres Erliegens in Raten; ihm vorausgegangen war der Bruch der Großen Koalition, verursacht durch die Weigerung der Sozialdemokraten, einen die Krise überwindenden finanzpolitischen Kompromißvorschlag *Brünings* zu unterstützen. „Wieder stellte sich", erklärt *Karl Dietrich Erdmann* in seiner Darstellung „Die Zeit der Weltkriege", „für die sozialistische Führung die Frage, ob sie sich in ihrer Entscheidung von besonderen sozialpolitischen oder von allgemeinen wirtschaftspolitischen Überlegungen bestimmen lassen wollte. In der entscheidenden Fraktionssitzung setzte sich der Gewerkschaftsstandpunkt durch. In der gleich danach stattfindenden Kabinettssitzung schlug Müller vor, die Frage der Arbeitslosenversicherung zunächst überhaupt zu verschieben und sie aus der Deckungsvorlage für den Reichshaushalt, auf den sich drei Wochen zuvor das Kabinett geeinigt hatte, auszuklammern. Darauf erklärte der der Deutschen Volkspartei zugehörende Finanzminister Moldenhauer, daß er in diesem Fall zurücktreten werde. Man fand keinen Ausweg mehr; das Gesamtkabinett demissionierte. Der Anlaß für den Rücktritt des Kabinetts stand in keinem Verhältnis zu den furchtbaren Folgen. Es ist in den folgenden Jahren nicht mehr gelungen, eine Regierung auf parlamentarischer Grundlage zu bilden. Durch den Bruch der Großen Koalition am 27. März 1930 schaltete der deutsche Reichstag sich selbst aus. Damals waren von 491 Abgeordneten nur 12 Nationalsozialisten und 54 Kommunisten. Der Parlamentarismus der Weimarer Republik ist nicht von außen zu Fall gebracht worden. Er ging an sich selber zugrunde, als die Flügelparteien der Großen Koalition nicht mehr die Kraft und den Willen aufbrachten, über den widerstreitenden Interessen der hinter ihnen stehenden Gruppen eine zum Kompromiß fähige undoktrinäre Staatsgesinnung zur Geltung zu bringen."[70]

Zwischen dem Bruch der Großen Koalition vom 27. März und dem Menetekel der Reichstagswahlen vom 14. September, am 3. August 1930, publizierte *Friedrich Meinecke* in der *Kölnischen Zeitung* unter der Überschrift „Regierung, Parlamentarismus, Staatspartei" eine Betrachtung, die er mit der Feststellung begann: „Es ist mit dem Reichstag gekommen, wie es einmal kommen mußte. Ein seit langem sich anspinnendes, langsam reifendes

---

[69] *F. A. Hermens*, Wahlrecht und Verfassungskrise, in: *Hochland 30 (1932/33) 1, 97 ff.*

[70] *K. D. Erdmann*, Die Zeit der Weltkriege, in: *B. Gebhardt*, Handbuch der deutschen Geschichte, *8. Aufl., Bd. 4, Stuttgart 1959, 163.*

Problem drängt der Lösung entgegen. In der Weimarer Verfassung selbst steckt schon der Ansatzpunkt zu der heutigen Krise. Sie wünschte und wollte den reinen Parlamentarismus, hat aber auf die Warnungen hin, daß dieser in den eigentümlichen deutschen Verhältnissen noch nicht so ganz ideal funktionieren würde, Sicherungen gegen eine Entartung des parlamentarischen Systems eingebaut durch den besonderen Charakter, den sie dem Amt des Reichspräsidenten gab. Jetzt stellt sich heraus, wie nötig diese Sicherungen waren. Sie beginnen zu funktionieren, um das Reichsschiff, das durch die Unfähigkeit der Parteien auf den Sandstrand zu geraten drohte, wieder flott zu machen." Im weiteren Verlauf seiner lesenswerten Ausführungen betonte der liberale Historiker die Bedeutung der bevorstehenden Reichstagswahlen: „Es geht um Sein oder Nichtsein des Parlamentarismus im Deutschen Reich. Kommt abermals nun, um mit Dietrich[71] zu reden, ein Interessentenhaufen und keine staatspolitisch denkende Mehrheit aus den Wahlen des 14. September heraus, so sind die Folgen unübersehbar. Man hat Grund zu der Annahme, daß die Regierung Brüning-Dietrich, gestützt von den jetzigen Regierungsparteien, alle Mittel der Verfassung bis zum äußersten ausschöpfen wird, um ihr Programm der Staatsnotwendigkeiten durchzusetzen. Aber man denke sich einmal den Fall, daß sie gegen eine trotz wiederholter Neuwahlen immer weiter anschwellende Mehrheit von Rechtsradikalen, Sozialdemokraten und Kommunisten schließlich doch die Flagge würde streichen müssen. Eine Staatskrise, die in ihrer Schwere fast an die Novemberrevolution heranreichen würde, könnte dann eintreten."[72]

Das Votum vom 14. September 1930 bestätigte die Befürchtungen *Meineckes*. Der freiwillig geleistete Offenbarungseid des deutschen Parlamentarismus trug nicht dazu bei, das geringe Vertrauen in diesen zu erhalten oder gar zu vermehren. Die augenscheinliche Unfähigkeit des parlamentarischen Systems begünstigte und beschleunigte die Bemühungen, eine Regierungsform zu entwickeln und zur Anwendung zu bringen, die nach menschlicher Voraussicht in der Lage war, die Not des deutschen Volkes zu steuern. *Brünings* verzweifeltes Bestreben, Zeit zu gewinnen für sichtbare Erfolge sowohl in der Außen- als auch in der Innenpolitik, die allein noch als geeignet erschienen, ein weiteres Ansteigen des Radikalismus zu verhindern, stieß allenthalben auf Widerstände. Es darf weder übergangen noch verschwiegen werden, daß in Deutschland gegen ihn und seine durchaus nicht aussichtslose Politik antikatholische Emotionen ausgelöst wurden; in der Regel nicht von ernsten Christen oder einsichtigen Zeitgenossen, denen im Verlauf des Jahres 1931 klar wurde, daß sich *nach Brüning* die Schleusen der Finsternis über Deutschland öffnen. *Reinhold Schneider* notierte in seinem Lebensbericht „Verhüllter Tag": „An einem dunklen De-

---

[71] Gemeint ist der demokratische Politiker *Hermann Dietrich*, der den Kabinetten der Reichskanzler *Müller* und *Brüning* (1928—1932) in verschiedenen Ressorts angehörte.

[72] *F. Meinecke*, Politische Schriften und Reden. Hrsg. und eingeleitet von *G. Kotowski*, *Darmstadt 1958 (Friedrich Meinecke Werke Bd. II), 435 ff.*

zemberabend des Jahres 31 kam ich nach längerer Abwesenheit von Deutschland in Heidelberg an. Ich hatte noch die Lichterfluten von Paris vor Augen und war erschüttert von der Dunkelheit der Straßen, der Ungelöstheit, Gefährlichkeit der inneren Lage, die schon bei den ersten Schritten spürbar war."[73] Die Brüchigkeit der deutschen Situation war auch Gegenstand einer Tagung des erweiterten Zentralkomitees der Deutschen Katholikentage vom 12. bis 14. Januar 1932 in Mainz; diese „sollte sich im Anschluß an die Enzyklika ‚Quadragesimo Anno' von 1931 mit der Abwehr der bolschewistischen Gefahr in Deutschland befassen. Unter Hinweis auf die Geschehnisse in Spanien, wo kleine, entschlossene kommunistische Gruppen Kirchen und Klöster in großer Zahl in Brand gesetzt und zerstört hatten, tauchte der Gedanke auf, ob nicht auf katholischer Seite, etwa gestützt auf den Jungmännerbund, eine Art Selbstschutz organisiert werden sollte für den Fall, daß in Deutschland Unruhen aufträten. Auch die Frage eines etwaigen Zusammengehens mit der SA wurde in die Erörterung geworfen. Nachdem viel Feuerwerk geistreich funkelnder und diplomatisch unverbindlicher Reden versprüht war, erhob sich der Fürst (= *Alois zu Löwenstein*), der die Sitzung leitete, und sagte: ‚Meine Herren, Bürgerkrieg kann man nicht zu dreien führen', und setzte sich wieder. Diese Frage war erledigt"[74] nicht aber die Sorge über die Gefahren, die im Verlauf des Jahres 1932 deutlich hervortraten.

In turbulenten Reichstagssitzungen und in den Auseinandersetzungen der beiden Wahlgänge der Reichspräsidentenwahl (13. März und 10. April) zeichnete sich eine bürgerkriegsähnliche Verschärfung der innerdeutschen Spannungen ab; diese traten über die Ufer der rechtsstaatlichen Ordnung, als *Brüning* aus dem Amt des Reichskanzlers schied. Der erzwungene Rücktritt *Brünings*, dessen Einzelheiten ermittelt und beschrieben sind[75], ist nicht der Anfang vom Ende, sondern ist das Ende des Staates von Weimar. *Jochen Klepper* trug dazu in sein Tagebuch ein: „Die letzte Stütze politischen Vertrauens war hin! Alle Wege zur Rettung durch politische Vernunft waren abgeschnitten."[76] Die Darstellungen und Analysen über die Agonie der „improvisierten Demokratie"[77] neigen zwar dazu, Zensuren zu verteilen, versagen sich aber gegenüber der Notwendigkeit, die handelnden Personen ausreichend biographisch zu würdigen. Kann die Politik *Brünings* losgelöst von der Person *Brünings* verstanden werden? Über diese sagt *Carl J. Burckhardt*, sachlich scharf, menschlich mit großem Einfühlungsvermögen ur-

---

[73] *R. Schneider*, Verhüllter Tag *(Herder-Bücherei Bd. 42), 71.*

[74] *A. Friese*, Löwenstein-Wertheim-Rosenberg, Alois Fürst zu, *Präsident des Zentralkomitees der Deutschen Katholikentage, 1871—1952*, in: *Lebensläufe aus Franken, Bd. 6, hrsg. von S. v. Pölnitz, Würzburg 1960, 365 ff.*

[75] *K. D. Bracher*, Die Auflösung der Weimarer Republik, *Stuttgart* [2]*1957, 481 ff.; Morsey a.a.O. 299 ff.*

[76] *J. Klepper*, Unter dem Schatten deiner Flügel. *Aus den Tagebüchern der Jahre 1932—1942, Stuttgart 1956, 17.*

[77] *Th. Eschenburg*, Die improvisierte Demokratie der Weimarer Republik, *Laupheim 1954.*

teilend, in seinem Bericht „Meine Danziger Mission 1937—1939“: „Unter dem ungeheuren Druck der innerdeutschen Atmosphäre hatte Brüning, der am 26. März 1930 das Kanzleramt übernahm, äußerst maßvoll und in keiner Weise mitreißend versucht, wie seine Vorgänger die im Jahre 1918 preisgegebene Staatsautorität mit seinen leisen Mitteln weiterhin zu verstärken, wobei er jeden staatlichen Übergriff in die private Sphäre ablehnte. In seiner Außenpolitik war er viel zurückhaltender als Stresemann. Es hätte im Interesse der Siegermächte gelegen, ihm greifbare Satisfaktionen zu gewähren. Seine außenpolitische Erfolglosigkeit hat seinen Sturz herbeigeführt. Aber auch innerpolitisch wirkten starke Vorurteile konfessioneller Art gegen ihn. Man warf ihm einen zögernden Kurs und eine unentschlossene Wirtschaftspolitik vor. Gerade die äußerste Korrektheit seiner Methoden verstimmte die Ungeduldigen gegen den einstigen Sekretär der christlichen Gewerkschaft.“[78] In diesem Urteil kommt die Problematik *der* Kanzlerschaft zum Ausdruck, deren Ende die nationalsozialistische Propaganda mit wildem Freudengeschrei begrüßte, weil sie offensichtlich überzeugt war, daß mit *Brüning* der letzte Widerstand gegen *Hitlers* Weg an die Macht gefallen war. *Alfred Rosenberg* schrieb am 1. Juni 1932 in einem Leitartikel des *Völkischen Beobachters:* „Für das System galt Brüning als Repräsentant der letzten Reserven. Marx und Müller ließ man fallen aus Hoffnung auf Ersatz. Brüning gehörte zum sparsam gesäten Nachwuchs, auf den Schwarz und Rot die größten Hoffnungen setzten. Er wurde hochgelobt zum ‚säkularen Mann‘, und alle Hypnotiseure bemühten sich, die letzte Hoffnung des Systems ins schönste Licht zu stellen.“[79] *Wilhelm Kube* triumphierte drei Tage später in der gleichen Zeitung: „Die Taktik Adolf Hitlers der Zentrumspartei gegenüber hat sich als richtig erwiesen“[80] und polemisierte im Wahlkampfstil des Jahres 1932 gegen die, wie er sagte, „innige Einheitsfront des Zentrums mit der Sozialdemokratie“[81].

Die nationalsozialistische Propaganda begnügte sich im Sommer 1932 nicht mit hämischer Verhöhnung des deutschen Katholizismus; sie trat mit allen ihr zur Verfügung stehenden Mitteln zum Angriff gegen dessen stark erschütterte Geschlossenheit an. Sie gründete nach dem Vorbild des freilich anders gearteten Exodus aus dem Zentrum unter *Martin Spahn*[82] eine *„Katholische Vereinigung für nationale Politik“* und errichtete „zur Abwehr des Mißbrauchs der katholischen Kirche, ihrer Einrichtungen und

---

[78] *C. J. Burckhardt,* Meine Danziger Mission 1937—1939, *München 1960, 47.* Zur Beurteilung Brünings vgl. u. a. *Th. Eschenburg,* Die Rolle der Persönlichkeit in der Krise der Weimarer Republik: Hindenburg, Brüning, Groener, Schleicher, in: *Vierteljahrhefte für Zeitgeschichte 9 (1961) 1ff.*

[79] *Völkischer Beobachter, 45. Jg. (1932) Nr. 153 vom 1. Juni 1932.*

[80] Das von *A. Krebs,* Tendenzen und Gestalten der NSDAP, *Stuttgart 1959, 140 ff.,* berichtete, ihm durch *Treviranus* mitgeteilte Interesse *Brünings* an einem Gespräch mit *Hitler* im Herbst 1930 bedarf weiterer Abstützung; ein solcher Versuch kann nicht als Anbiederung interpretiert werden.

[81] *Völkischer Beobachter, 45. Jg. (1932) Nr. 155 vom 3. Juni 1932.*

[82] Eine ausreichende Darstellung dieses Vorgangs fehlt; seine Kenntnis ist für die Geschichte des Zentrums in der Weimarer Zeit unerläßlich.

Vereine zu zentrumspolitischen Zwecken" eine *„Abwehrstelle gegen Kirchenmißbrauch"*. In einem am 7. Juni vom *Völkischen Beobachter* veröffentlichten Aufruf wurde „allen katholischen Deutschen" empfohlen: „Wappnet Euch gegen geistliche Beeinflussungsversuche! Unsere zum großen Teil noch dem Zentrum angehörigen Seelsorger haben sich in den letzten 13 Jahren, wie leider meist in der deutschen Geschichte, als schlechte politische Berater erwiesen. Das gilt auch für diejenigen Bischöfe, welche glaubten, dem Zentrum dienen zu sollen. Spart Euer Geld nicht für sogenannte Katholikentage, die nach ihren Rednern Zentrumstage sind, sondern besucht in erster Linie nationale Versammlungen, die Euch über den Entscheidungskampf um Eure und unseres ganzen Volkes Existenz aufklären. Lehnt kirchliche Empfehlungen der sogenannten katholischen Zeitungen, die gleichzeitig Zentrumszeitungen sind, als Mißbrauch der Kirche zu politischen Zwecken schärfstens ab und haltet nationale Zeitungen, damit Ihr vom deutschen Volke nicht weiter geistig abgeschlossen bleibt. Weiht Euch jetzt ganz dem Vaterlande! So erfüllt Ihr praktisch am besten Gottes Willen!"[83] Etliche Tage nach der Veröffentlichung dieses Aufrufs belegte der *Völkische Beobachter* die gewerkschaftliche Zusammenarbeit mit der Schlagzeile: „Zentrums-Gewerkschaften im Bunde mit den Marxistischen Bürgerkriegs-Banden" und bemerkte dazu: „Nicht das Zentrum an sich, das sich als politische Partei bezeichnet, sondern eine auf rein konfessioneller Grundlage stehende Berufsvereinigung stellt sich auf die Seite des Bürgerkriegs-Marxismus gegen die Freiheitsbewegung des deutschen Volkes! D. h. mit voller Absicht belasten die katholischen Arbeitervereine ihre eigene Kirche mit ihrer volksverräterischen Haltung."[84] Der Einwand, es handle sich bei diesen Auslassungen um Explikationen eines leidenschaftlichen Wahlkampfes, überzeugt nicht; in einer Rede von dokumentarischem Wert vor dem Bayerischen Landtag gab der Generalsekretär der Bayerischen Volkspartei, *Anton Pfeiffer*, am 17. Juni 1932 eine umfassende Darstellung des parteioffiziellen Kulturkampfes der NSDAP[85]. Die damit verfolgten Nahziele waren Entfremdung und schließlich Trennung zwischen Episkopat und Geistlichkeit einerseits und Kirchenvolk anderseits, Verwirrung und Einschüchterung der deutschen Katholiken und Gewinnung von Wählern des Zentrums und der Bayerischen Volkspartei. Die wilden Drohungen ließen für den Fall einer Machtergreifung *Hitlers* Schlimmstes befürchten; die Erinnerung an die Gettozeit reichte nicht aus, um die Imponderabilien einer solchen Entwicklung zu artikulieren.

Diese Bedrängnis veranlaßte den Kapuziner *Ingbert Naab* am 19. Juni 1932 in der Wochenzeitung *Der gerade Weg* auf die Frage nach der Stärke einer von ihm für notwendig erachteten Abwehr- und Widerstandsfront zu

[83] *Völkischer Beobachter, 45. Jg. (1932) Nr. 159 vom 7. Juni 1932.*
[84] *Völkischer Beobachter, 45. Jg. (1932) Nr. 166 vom 14. Juni 1932.*
[85] Stenogr. Berichte des Bayerischen Landtags. Tagung 1932/33, Bd. I (einziger Band), 60—81. Pfeiffer setzte sich mit drei Interpellationen der NSDAP auseinander. Vgl. dazu im gleichen Band S. 15.

antworten: „Die Katholiken bilden ein Drittel der deutschen Bevölkerung. Von diesem Drittel fällt wieder etwa die Hälfte weg. Es ist das die Menge derer, die entweder praktisch mit ihrem Katholizismus gebrochen hat oder die blind und verhetzt sich von jeder Phrase in stärkster Unwissenheit über die Grundsätze ihrer eigenen Religion dahintreiben läßt oder es gehören dazu Leute, die rein wirtschaftlich rechnen und um einiger Mark willen dorthin neigen, wo sie die Sicherung dieser paar Mark zu sehen glaubten, ganz gleich ob es sich um Beamte oder Geschäftsleute handelt. Ganz hoch gerechnet können wir also sagen: Unsere Front wird sicher nicht über ein Sechstel der Bevölkerung Deutschlands erreichen, es sind aber tatsächlich nicht einmal so viele. Die im ‚Evangelischen Volksdienst' gesammelten Protestanten sind leider zahlenmäßig so gering, daß sie unsere Front nicht sehr wesentlich verstärken helfen."[86] Wenige Monate später, am 26. Februar 1933, gab *Friedrich Muckermann* zu bedenken: „Die Zentrumspartei vertritt nur eine Minderheit im deutschen Volksstaat."[87] Die Erwähnung der Stärkeverhältnisse ist geboten, geben doch die zeitgeschichtlichen Schelten an Zentrum und Katholizismus der Vorstellung Raum, diese wären im Besitz zahlenmäßig starker Positionen gewesen.

V

Der Ausgang der Reichstagswahlen vom 31. Juli 1932 brachte den Zusammenbruch der politischen Mitte und den Sieg der radikalen Extreme; *Winfried Martini* stellt dazu kommentierend fest: „Von 1930 ab stieg, wieder auf Grund des Volkswillens, die Gruppe derer an, welche die Weimarer Verfassung — wenngleich aus verschiedenen Gründen und mit verschiedenen Zielsetzungen — aufheben wollten: die NSDAP, die DNVP und die KPD. Schließlich erhielten in den Reichstagswahlen vom 31. Juli 1932 die NSDAP und die KPD zusammen bereits die absolute Mehrheit mit 51,5%. Rechnet man die Stimmen der DNVP hinzu, dann betrug sie sogar 57,4%: die Hinzurechnung ist zulässig, weil die DNVP mit der NSDAP in der ‚Harzburger Front' eine Aktionsgemeinschaft eingegangen war, die sich negativ auf Aufhebung der parlamentarischen Demokratie richtete, auch wenn die Vorstellungen davon, was an ihre Stelle zu setzen sei, voneinander abwichen."[88] Diese Wählerentscheidung, nicht nur im deutschen Katholizismus hinsichtlich ihrer Konsequenzen uneinheitlich beurteilt, führte zu Verhandlungen zwischen Zentrum und der NSDAP[89]. Was bedeuten sie? Sind sie taktische Scheinangriffe gegen das von *Papen* geführte, parlamentarisch nicht tolerierte Präsidialkabinett? Sind sie die Anfänge eines Paktierens, diesmal

---

[86] Prophetien wider das Dritte Reich. *Aus den Schriften des Dr. Fritz Gerlich und des Paters Ingbert Naab O.F.M.Cap.. Gesammelt von J. Steiner, München 1946, 393 f.*

[87] *F. Muckermann*, Vom Parteiproblem im deutschen Katholizismus, in: *Schönere Zukunft, VIII. Jg. (1933) Nr. 22 vom 26. Februar 1933.*

[88] *W. Martini*, Freiheit auf Abruf, *Köln 1960, 192.*

[89] Vgl. dazu die eingehende Beschreibung bei *Morsey a.a.O. 315 ff.*

nicht mit dem Sozialismus, sondern mit einem in seiner verbrecherischen Anlage und Neigung nicht erkannten Nationalismus? Sind sie politische Bekehrungsversuche an *Hitler* und seinen Gefolgsleuten? Feststeht, daß die Gespräche zwischen Zentrum und NSDAP wenige Wochen nach dem von den Nationalsozialisten jubelnd begrüßten Sturz *Brünings* schwer verständlich waren und bleiben. Sie spalteten und verwirrten den deutschen Katholizismus, nicht äußerlich, wohl aber in seinen Vorstellungen über die zur Überwindung der Staatskrise erforderlichen Maßnahmen und präjudizierten seine Haltungen und Handlungen im Jahr 1933. Die Auswirkungen der Fühlungnahme waren deren Befürwortern nicht unbekannt. In einem Brief an den Abg. Graf *Galen* vom 5. August 1932 sprach *Josef Joos* „von der heftigen Erregung, die durch unser Wählervolk geht", versicherte, daß sich das Zentrum weiter an seiner ehrwürdigen Überlieferung orientiert und sagte über die Konsequenzen der Reichstagswahl vom 31. Juli 1932: „Die Wahlergebnisse verlangen zwar nicht die Diktatur der Nationalsozialistischen Partei, aber ihre Mitverantwortung. Es herrscht also darüber weder bei uns noch in der Bayerischen Volkspartei irgendein Zweifel, daß die Nationalsozialisten in die Regierung müssen. Ich fürchte, sie werden sich sträuben. Es muß im Lande eine Volksstimmung entfacht werden, die es ihnen unmöglich macht, sich der Mitverantwortung zu entziehen. Ich fürchte, das Kabinett Papen könnte in die Versuchung fallen, die Nationalsozialisten wie bisher von der Mitverantwortung zu entbinden. Das wäre unmöglich und würde auf die Dauer im Sinne eines weiteren Anwachsens der nationalsozialistischen Bewegung wirken."[90] *Karl Schwend* erläutert — durchaus überzeugend — die Zwangssituation, die zu den von heutigem Standpunkt aus unverständlichen Gesprächen führte: „Da Papen durch die Juli-Wahlen den Weg zum Reichstag nicht gefunden hatte und auch keinerlei Neigung verspürte, aus seiner halbautoritären präsidentiellen Welt zu parlamentarischen Methoden zurückzukehren, war vorauszusehen, daß ihm, wenn er weitermachen wollte, auch jetzt nichts anderes einfallen würde, als sich auch dieses Reichstages durch eine neuerliche Auflösung zu entledigen. Wollte sich das Parlament in einem Anflug letzter Selbstbesinnung dessen erwehren, so bestand hierfür nur eine Möglichkeit. Es mußte vom Reichstag her eine Lösung versucht werden, die dem Reichspräsidenten durch einen Beweis der Arbeitsfähigkeit des Parlaments die Rechte dieses Parlaments und die Grenzen der präsidentiellen Befugnisse in Erinnerung brachte. Dieser Versuch, wollte er überhaupt gewagt werden, schloß für die parlamentarische Mitte einen schmerzlichen Zwang ein. Denn er bedurfte einer Fühlungnahme des Zentrums mit der NSDAP und damit eines Entschlusses zu einem mehr als problematischen Unterfangen. Wie sollte das Parlament mit Hilfe von Leuten gerettet werden, die Parlament und Demokratie systematisch vernichten wollten! Aus dieser Zeitlage sind die vom Standpunkt der spä-

[90] Gedruckt: *Morsey a.a.O. 424f.*

teren Entwicklung schwer zu verstehenden Gespräche zu beurteilen, die nach dem 13. August bis in die ersten Septembertage von Zentrumsseite mit nationalsozialistischen Politikern geführt wurden, ohne ein Ergebnis zu zeitigen."[91] Am 8. Oktober veröffentlichte die *Augsburger Postzeitung* die Niederschrift einer Wahlrede des ehemaligen Reichsjustizministers *Erich Emminger,* in der es zu den Gesprächen zwischen Zentrum und NSDAP heißt: „Keine Koalition! Davon war keine Rede. Keine Verteilung der Ministersessel! Das ist Sache des Reichspräsidenten. Aber Zusammenarbeit mit den Nazis? Die uns so bekämpft und die wir so bekämpft haben? Haben wir die internationalen Sozialisten nicht ebenso bekämpft wie die Nationalsozialisten? Kann sich nicht aus dem irregeleiteten Willen des Volkes immer wieder der Zwang erheben, unbeschadet der Gegenstände von Fall zu Fall zusammenzuarbeiten? In Weltanschauungsfragen kann es keine Kompromisse geben. Aber z. B. in Wirtschaftsfragen? Zusammenarbeit also doch mit den Nazis, die die Diktatur erstreben? Kann ein Wolf in wenigen Tagen sich in ein Lamm verwandeln? Ist nicht höchstes Mißtrauen am Platz? Ganz gewiß. Aber wenn man das Beispiel von Mussolini mit dem Populari nicht hätte! Aber gerade deshalb muß festgehalten werden, wie weit sie bereit waren, ihre Machtansprüche zu beschränken, wie weit man ihnen Anteil an der Staatsgewalt einräumen könnte, ohne Mißbrauch für ihre Sonderziele befürchten zu müssen. Der sicherlich loyal geführte Versuch ist durch die Auflösung des Reichstags nicht zu Ende gekommen. Die Frage bleibt ungeklärt. Nicht bloß der auch bei uns oft geäußerte Gedanke, die Nationalsozialisten zur Verantwortung heranzuziehen, auch die große Not des Vaterlandes verlangte den Versuch."[92] Vor dem Landesparteiausschuß des württembergischen Zentrums versicherte *Eugen Bolz* am 10. Oktober: „Ich kann einen Eid leisten, daß bei uns keine anderen Gesichtspunkte maßgebend waren als: Können wir noch etwas tun, um diese oder eine umgestaltete Regierung über den Winter hinaus zu positiver Arbeit zu bringen und einen innerpolitischen Frieden herzustellen?"[93]

Es ist nicht zu fragen, ob diese Erklärungen den rückschauenden Betrachter überzeugen, sondern festzustellen, daß die Mehrheit des Zentrums von einer Heranführung der NSDAP an die Regierungsverantwortung vor allem zwei Ergebnisse erwartete, die Mäßigung der Vorstellungen und Forderungen *Hitlers* und die Verhinderung eines weiteren Anwachsens seiner Partei. Der *Regensburger Anzeiger,* das Organ des bayerischen Ministerpräsidenten *Heinrich Held,* versicherte: „Gerade der Nationalsozialismus, der im Rausch der Wirklichkeitsflucht groß geworden ist, bedarf einer starken Ernüchterungsprozedur, ehe er den Anschluß an praktische und sachliche Arbeit im Staatsleben finden kann."[94] Dieser Ansicht waren nicht nur die deutschen

---

[91] *K. Schwend,* Bayern zwischen Monarchie und Diktatur, *München 1954, 484 f.*
[92] *Augsburger Postzeitung Nr. 231 vom 8. Oktober 1932.*
[93] *M. Miller,* Eugen Bolz, *Stuttgart 1951. 427.*
[94] Zitiert nach: *Augsburger Postzeitung Nr. 209 vom 13. September 1932.*

Parteien und Politiker; am 2. Februar 1933 erklärte die *Boston Evening Transcript* ihren Lesern: „Je mehr Macht in Hitlers Hände übergeht, desto mehr Nüchternheit zieht in seinen Kopf ein."[95] Diesen zuversichtlichen Erwartungen standen besorgte Warnungen gegenüber. *Fritz Gerlich* versah seinen am 11. September 1932 in der Wochenzeitung *Der gerade Weg* veröffentlichten Leitartikel mit der Überschrift „Zentrum und Bayerische Volkspartei vor dem Abgrund" und führte darin aus: „Wir haben immer von neuem erwogen, ob dieser Politik der Verhandlungen zwischen dem Zentrum und der Hitlerpartei nicht irgendeine Seite abgewonnen werden könnte, die sie vom Standpunkt unserer Weltanschauung aus als erträglich erscheinen ließe. Es war uns gar nicht recht, daß diese Überlegungen — ich spreche hier für die Gesamtredaktion — immer wieder zu dem gleichen Ergebnis führten, diese Politik der Verhandlungen sei weder ihrer Tatsache noch ihrem Ziele nach für uns tragbar ... Das Ergebnis unserer Überlegungen war kurz gesagt das, daß wir die jetzige Politik der Parteiführung des Zentrums und der Bayerischen Volkspartei weder der Logik noch der politischen Erfahrung, noch erst recht den katholischen Grundsätzen nach zu verstehen vermögen."[96] Die *Augsburger Postzeitung* wandte sich scharf „gegen den völlig irrigen Naturrechts-Fanatismus Gerlichs", betonte mit großem Ernst: „Und nur aus dieser zutiefst inneren Verantwortung um das politische Gesamtwohl unseres Volkes, um die verfassungsmäßige Garantie einer praktisch-politischen Gemeinschaftsarbeit gegenüber einer feudalistischen, sozialreaktionären Herrenclub-Regierung sind Zentrum und Bayerische Volkspartei den Weg der Verhandlungen mit den Nationalsozialisten gegangen" und sprach dem *Geraden Weg* das Recht ab, an Zentrum und Bayerischer Volkspartei Kritik zu üben[97]. Alle zu diesen Kontakten gemachten Deutungen und Versicherungen reichten nicht aus, um die durch die Gespräche zwischen Zentrum und NSDAP ausgelöste tiefe Unruhe zu beheben. Die *Frankfurter Zeitung* vermerkte in einem Kommentar zur Auflösung des erst am 31. Juli gewählten Reichstags am 12. September: „Vor diesem Wahlkampf graut uns; denn er wird unwirklicher (und leider in mancher Hinsicht unehrlicher) als jeder vorausgegangene sein: der Nationalsozialismus am Arm des Zentrums! Irgend jemand muß grauenvoll lügen (oder sich aber in einer unvorstellbaren Weise geändert haben), wenn eine solche Wahlkombination möglich ist."[98] Diese kam nicht zustande; die Fühlungnahme blieb eine Episode, — freilich mit äußeren und inneren Folgen.

Warum werden die Gespräche des Zentrums und der Bayerischen Volkspartei unterschiedlich beurteilt? Wohl letzthin aus dem Grund, daß die Auseinandersetzung zwischen Nationalsozialismus und Katholizismus nicht nur weiterging, sondern an Schärfe zunahm. Im Juli 1932 griff Gauleiter

[95] Zitiert nach: *C. C. Tansill*, Die Hintertür zum Kriege, *Düsseldorf 31957, 64f.*
[96] Prophetien wider das Dritte Reich, 461ff.
[97] *Augsburger Postzeitung Nr. 211 vom 15. September 1932* (Politik der Unvernunft).
[98] Zitiert nach: *Augsburger Postzeitung Nr. 212 vom 16. September 1932.*

Adolf Wagner den Apostolischen Nuntius in Bayern, *Vassallo di Torregrossa*, scharf an[99]. Auf ihrer Konferenz in Fulda erinnerten die deutschen Bischöfe erneut an ihre Erklärungen und Entscheidungen gegenüber dem Nationalsozialismus[100]. Die bayerischen Bischöfe verabschiedeten am 7. September ein „Wort der Anerkennung und der Ermunterung an ihren hochwürdigen Klerus". Sie betonten ihre Verbundenheit mit den Millionen Volksgenossen, die in bitterer Not schmachten, versicherten, die Rettung aus dieser Not könne nicht gefunden werden im Kommunismus oder Sozialismus, auch nicht in einem überstiegenen Nationalismus, denn „Klassenhaß und Rassenhaß sind unchristlich und unheilvoll". Wenige Sätze weiter wandten sich die bayerischen Bischöfe gegen den Nationalsozialismus, indem sie versicherten: „Eine wirkliche Freiheitsbewegung hat nichts gemein mit einem Kampf gegen unsere hl. Kirche und ihr Oberhaupt, in dem Kampf gegen die ‚überstaatlichen Mächte' verbirgt sich ein neuer ‚Kulturkampf' und ein neuer Versuch, durch Gründung einer Nationalkirche die katholische Kirche in Deutschland ins Herz zu treffen." Die Bischöfe versicherten: „Wir wollen in diesem Kampf uns nicht weniger stark und treu erweisen, als unsere Väter und Vorgänger im Kulturkampf."[101] Die 71. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands in Essen (31. August bis 5. September 1932) wandte sich ihrem Thema entsprechend „Christus in der Großstadt" zwar in erster Linie religiösen Fragen zu, berührte jedoch immer wieder in grundsätzlichen Erwägungen die deutsche Situation[102]. Auf einer Veranstaltung der katholischen Arbeiterschaft sprach Erzbischof *Konrad Gröber* über deren Sendung in der Gegenwart. Er sagte, die Sendung gehe sowohl an die kommunistischen als auch an die rechtsradikalen Arbeiter, deren Auffassung in offenbarem Widerspruch mit der katholischen Lehre steht[103]. Die Vorstellung, es sei möglich und der deutsche Katholizismus sei trotz seiner zahlenmäßigen Beschränkung dazu auch fähig, die radikale Rechte zur Mitte hin zu orientieren und zu verpflichten, schlug auch in den Reden und Diskussionsbeiträgen des 13. Kongresses der christlichen Gewerkschaften in Düsseldorf durch. *Adam Stegerwald* erhob die Forderung nach einem verfassungspolitischen Ausgleich, der weder in Parlamentsdiktatur noch in Regierungs- oder Parteidiktatur bestehen dürfe; Möglichkeiten dazu gebe es für jede Staatsführung, die ein krankes, gequältes und gedemütigtes Volk mit etwas Geduld und Psychologie richtig zu behandeln verstehe[104]. Aus diesen Gedanken, Vorstellungen und Hoffnungen formte sich der Ruf zur Sammlung und der Wunsch nach einem überparteilichen Zusammenwirken.

---

[99] *B. Zittel*, Die Vertretung des Hl. Stuhles in München 1785—1934, in: Der Mönch im Wappen. *Aus Geschichte und Gegenwart des katholischen München, München 1960, 491.*

[100] *M. Maccarrone*, Il Nazionalsocialismo e la Sante Sede, *Rom 1947, 1.*

[101] Zitiert nach *Augsburger Postzeitung Nr. 225 vom 1. Oktober 1932.*

[102] 71. Generalversammlung der deutschen Katholiken zu Essen an der Ruhr 31. Aug. bis 5. Sept. 1932. *Hrsg. von der Geschäftsstelle des Lokalkomitees, Essen (1932).*

[103] *Augsburger Postzeitung Nr. 204 vom 7. September 1932.*

[104] *Augsburger Postzeitung Nr. 216 vom 21. September 1932.*

In beiden schwang die Absicht mit, die politischen Voraussetzungen zu schaffen für verfassungsrechtliche Veränderungen, die immer als Verbesserungen gedacht wurden; von diesen wurde die Institutionalisierung der zurückgewonnenen Stabilität Deutschlands erwartet.

Der Ausgang der Reichstagswahl vom 6. November 1932 belebte die Hoffnungen auf ein baldiges Ende der allgemeinen Krise und gab der Annahme Raum, *Hitlers* Bewegung habe ihre Fluthöhe überschritten und sei im Abnehmen. *Friedrich Funder* hielt über eine Aussprache zwischen österreichischen und bayerischen Politikern am 19. November in Salzburg fest: „Der eingehende Gedankenaustausch galt zunächst der in Deutschland durch die jüngste Entwicklung geschaffenen Lage. Die Darstellung aus bayrischer Sicht war ernst, aber zuversichtlich, jäher überwältigender Ereignisse nicht gewärtig. Um die Person des greisen Reichspräsidenten konzentrierte sich der Kampf um die Macht; die Besorgnis sei, ob Hindenburg, der am Grabesrand stehende alte Mann, den in seiner Nähe nach der Herrschaft greifenden Elementen gewachsen sein werde. Alles werde darauf ankommen, daß die Nachfolgerschaft Hindenburgs in redliche Hände gelangen werde."[105] Die Formulierung, die Darstellung der deutschen Situation sei „ernst, aber zuversichtlich, jäher überwältigender Ereignisse nicht gewärtig" ist eine Erklärung der damaligen Mentalität nicht nur des Zentrums und des deutschen Katholizismus, sondern des größeren Teiles der deutschen Politiker und der deutschen Öffentlichkeit in diesem Zeitpunkt. Es ist kein Fingerdeuten auf die andern und kein Versagen vor der gemeinsamen Verantwortung, wenn hinzugefügt wird, daß auch die Mächte „jäher überwältigender Ereignisse" in Deutschland nicht gewärtig waren. Der Militärattaché der Botschaft der UdSSR in Berlin soll noch am 30. Januar 1933 nach Moskau gemeldet haben, man wisse „aus absolut sicherer Quelle, daß eine Hitlerregierung in absehbarer Zeit nicht in Frage komme"[106]. Als das Verhängnis bereits seinen Lauf begonnen hatte, am 8. Februar 1933, schrieb der *Vorwärts,* das Organ der SPD: „Berlin ist nicht Rom. Hitler ist nicht Mussolini. Berlin wird niemals die Hauptstadt eines Faschistenreiches werden. Berlin bleibt rot!"[107]

Zwiespältige Empfindungen begleiteten das Ende des Jahres 1932 und den Anfang des Jahres 1933, — eine Zeitspanne, von der *Reinhold Schneider* vermerkt: „Der Winter 32/33 war wie ein Fieber."[108] In einer Betrachtung auf „Das politische Jahr 1933" bekannte sich *Gertrud Bäumer* zu den Sammlungsgedanken und zur Fortsetzung der begonnenen Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus mit dem Ziel, daß „er Verantwortung übernimmt" oder „ein klares Ja oder Nein zu den Kernfragen seines eigenen Programms

---

[105] *F. Funder,* Als Österreich den Sturm bestand, Wien 1957, 91.

[106] *S. Bahne,* Die Kommunistische Partei Deutschlands, in: Das Ende der Parteien 1933, *hrsg. von E. Matthias und R. Morsey, Düsseldorf 1960, 689.*

[107] Zitiert nach: *E. Matthias,* Die Sozialdemokratische Partei Deutschlands, in: Das Ende der Parteien 1933, *hrsg. von E. Matthias und R. Morsey, Düsseldorf 1960, 101.*

[108] *Schneider* a.a.O. 78.

spricht". Über die Parteien führte Frau *Bäumer* aus: „Die alten Parteien sind durch die politische Gesamtlage zur radikalen Revision ihrer Daseinsgrundlagen und ihrer politischen Aufgabe gezwungen. Dies gilt sogar für das Zentrum, das als Partei des politischen Katholizismus zwar eine stabile Gesinnungsbindung hat, die sich durch allen äußeren politischen Wandel bewährt, aber doch auch in der nationalpolitischen Rolle, die ihm heute als ‚Zentrum' — als Mitte — zufällt, sehr stark gehemmt ist durch eben diesen konfessionellen Charakter."[109] Die Verwirklichung dieser dem Zentrum zugedachten und zugewiesenen Aufgabe glaubte *Ludwig Kaas* durch Propagierung des Sammlungsgedankens näherzukommen. In seinem Neujahrsaufruf schrieb er den in letzter Zeit wiederholt zitierten Satz: „Wer in Deutschland führt, ist an sich herzlich gleichgültig. Wichtig ist nicht, was er ist, sondern was er kann. Ob Generalstreifen ihn zieren oder ob er die Schwielen der Arbeit an den Händen trägt — entscheidend ist nur, wohin er führt und daß am Ende seines Weges der Frieden steht und nicht der Kampf aller gegen alle." Wer nur den Satz zitiert: „Wer in Deutschland führt, ist an sich herzlich gleichgültig" und die in dem nachfolgenden Satz aufgezeigte Zielbestimmung unerwähnt läßt, stellt *Kaas* in die Ahnenreihe des 30. Januar 1933. Der geistliche Vorsitzende des Zentrums wollte den Führer des deutschen Volkes nicht nur auf ein bestimmtes Ziel verpflichtet wissen, er ging dabei auch von der Vorstellung aus: „Eine Selbsttäuschung ist es, wenn irgendeine politische Richtung die Vertretung Deutschlands als ihr Monopol betrachtet, wenn sie den politischen ‚Messias' der deutschen Zukunft sich nur aus ihrem Lager hervorgehend denken kann. Woher Deutschland der Retter kommt, weiß Gott allein. Jeder von uns, gleich welcher Konfession und Weltanschauung, welchen Stammes und Standes er sein mag, würde neidlos und dankbar sich dem Führertum dessen beugen, der — durch wahre Größe gekennzeichnet und durch Leistungen beglaubigt — der Gefolgschaftsbereitschaft und der Sehnsucht der Massen Erfüllung bringen kann."[110] Ist es notwendig, darauf hinzuweisen, daß Prälat *Kaas* an einen Führer, an eine starke politische Persönlichkeit, nicht aber an den nachmaligen „Führer und Reichskanzler" dachte, auch wenn er diesen nicht expressis verbis ausnahm? Weder die von ihm geführte Partei noch der deutsche Katholizismus haben Anteil an der dem 30. Januar 1933 vorausgegangenen unmittelbaren Entwicklung. *Hitlers* Taktik bei den Verhandlungen mit Zentrum und Bayerischer Volkspartei ließ wenig Gutes erwarten. Für den deutschen Katholizismus kündigte sich eine ähnliche Lage wie im Herbst 1918 an, „ja, die Lage schien noch schwieriger zu sein als 1918/19: das Zentrum hatte während des Krieges trotz aller Gegensätzlichkeit gute Beziehungen zu sozialdemokratischen Führern unterhalten; mit den Nationalsozialisten dagegen hatte es nur scharfe Kämpfe geführt"[111].

---

[109] *G. Bäumer*, Das politische Jahr 1933, in: *Die Hilfe 39 (1933) 2ff.*
[110] *Augsburger Postzeitung Nr. 300 vom 31. Dezember 1932.*
[111] *W. Gurian*, Der Kampf um die Kirche im Dritten Reich, *Luzern 1936, 89f.*

VI

In seinem im Juni 1933 in dieser Zeitschrift veröffentlichten Aufsatz „Nationale Revolution" zitierte *Max Pribilla* die Frage, die *Martin Rade* am 8. April 1933 in der *Christlichen Welt* an den evangelischen Volksteil gerichtet hatte: „Was müssen wir in Politicis und Ecclesiasticis, in Staat und Kirche, gefehlt und versäumt haben, daß eine solche Reaktion über uns gekommen ist?" *Pribilla* unternahm in der ersten Stunde der Herrschaft *Hitlers,* deren Zwielicht noch nicht die Tiefen der begonnenen Machtusurpation erkennen ließ, den Versuch, zu einem Verstehen — fast möchte man sagen: zur Bewältigung — des Jahres 1933 zu kommen; er hielt die deutschen Katholiken zu einer ernsten Gewissenserforschung über die eingetretene Entwicklung und zu einer tätigen Erinnerung an die immer und überall gegebene Aufgabe an, „die unveränderlichen, ewigen Wahrheiten ihres Glaubens in dem zeitbedingten Wechsel der irdischen Verhältnisse zur Wirksamkeit zu bringen". *Pribilla* untersuchte Möglichkeiten und Bedingungen der Mitarbeit an dem erwarteten und auch propagierten Neubau des Staates; er betonte, diese verdiene keineswegs den Tadel des Opportunismus, „wenn sie nicht auf feiger oder eigennütziger Liebedienerei gegen die herrschende Partei erfolgt, sondern aus Liebe und Treue zu dem Volke, in das wir hineingestellt und für dessen Wohl wir mitverantwortlich sind". Er sagte darnach: „Freilich muß die kluge Berücksichtigung der tatsächlichen Verhältnisse und das Angebot der Mitarbeit unter Formen geschehen, die mit der Selbstachtung vereinbar sind. Aufrechte Männer dürfen sich durch keine Macht der Welt zu Würdelosigkeit und Selbstpreisgabe zwingen lassen. Sie müssen bedenken, daß nur der verloren ist, der sich selbst verloren gibt, und daß verlorene Macht wiedergewonnen werden kann, verlorene Würde aber nicht. Würdelos aber wäre es, seine innere Überzeugung und seine Vergangenheit zu verleugnen und eine Bekehrung zu neuen Idealen zu heucheln. Das gilt namentlich für alle, die in einem tiefen religiösen Glauben eine geistige Heimat haben. Wer eine eigene Ideenwelt besitzt, braucht keiner fremden nachzujagen, und Wahrheit und Gerechtigkeit sind Leitsterne, die auch dann noch hell leuchten, wenn es um uns dunkelt. Gerade in schwankender Zeit sind feste, aus dem Glauben stammende Grundsätze eine Stütze und ein Trost und eine Verheißung für die Zukunft; denn ‚wer fest auf dem Sinne beharrt, der bildet die Welt sich'. Die deutschen Katholiken aber dürfen und sollen auch aus ihrer eigenen Vergangenheit den Mut schöpfen, mit erhobenem Haupt den Stürmen der neuen Zeit entgegenzugehen. Sie können sich auch heute das Wort gesagt sein lassen, das Leo XIII. in seiner Ansprache vom 27. Februar 1888 an deutsche Pilger richtete: ‚Die Zeiten sind schwer, aber die deutschen Katholiken sind an schwere Zeiten keineswegs ungewohnt.' Sie werden auch die Probe dieser Tage bestehen, wenn sie treu zu ihrem katholischen Glauben halten, die alte Mahnung zur Einigkeit beachten und sich unverdrossen an die Arbeit machen, um auf

dem Boden der gegebenen Tatsachen das Beste ihres Volkes zu fördern." Bedürfen diese Sätze der Kommentierung? *Pribilla* ergänzte sie durch nachdrückliche Hinweise auf die Bedeutung des Rechts für die staatliche Ordnung (— womit er eine unüberhörbare Warnung aussprach —) und auf die Gefahr der Ausschaltung der Pressefreiheit, warnte vor einer Isolierung Deutschlands und eröffnete die nach 27 Jahren wieder aufgenommene Kritik an der Haltung des deutschen Katholizismus vor 1933 und in den bereits zurückgelegten Monaten dieses Jahres; dabei versicherte er: „Es wäre ungerecht und undankbar, wollte man verkennen, daß in den unsäglichen Schwierigkeiten der letzten Jahre viele positive Kräfte des deutschen Katholizismus, Persönlichkeiten wie große Organisationen, zur Rettung unseres Volkes unermüdlich tätig waren. Wenn nicht mehr erreicht wurde, so lag das zum guten Teil an den Verhältnissen, nicht an den Menschen. Immerhin lassen sich Versäumnisse und Unzulänglichkeiten nicht leugnen." Im Anschluß daran beschäftigte sich Pribilla eingehend mit der Frage der innerkirchlichen Kritik, wozu er sagte: „Bei aller Anerkennung dieser Grundsätze herrscht doch durchgängig in katholischen Kreisen ein ängstliches, fast krankhaftes Bestreben vor, die Sorgen und Schäden des eigenen Lagers aus Furcht vor Beunruhigung zu vertuschen und jede freimütige Äußerung gleich zu ersticken. Die Neigung ist allzu stark, einen unbequemen Mahner mundtot zu machen oder in seinen Absichten zu verdächtigen. Man erweckt schon Argwohn, wenn man in die üblichen Lobeshymnen auf Menschen und Leistungen nicht einstimmt. Die leidige Folge ist, daß Mißstände oder strittige, schwierige Fragen zwar aus der öffentlichen Erörterung verschwinden, aber im verborgenen weiter schwären. Auch findet man sehr oft eine merkwürdige persönliche Überempfindlichkeit gegen jedes kritische Wort, die in auffallendem Widerspruch zu dem Geist christlicher Demut steht, die von allen Kanzeln gepredigt wird. Hier ist irgendwie eine gründliche Änderung notwendig; denn es ist kein erfreulicher Zustand, daß sich die Kritik erst dann mutig hervorwagt, wenn es zu spät ist und wieder eine Schlacht verloren wurde. Es müssen daher Mittel und Wege gesucht werden, um einer sachlichen, in geziemender Form vorgebrachten Kritik innerhalb der katholischen Kreise einen weiteren Spielraum und eine größere Wirksamkeit zu *sichern*." Pribilla schloß seine Betrachtung mit der begründeten Bitte um Vertrauen für die Jugend[112].

Pribillas erkennbare Absicht war, dem deutschen Katholizismus beim Finden neuer Standorte zu helfen, wobei er klar und deutlich jene Punkte heraushob, die durch den Nationalsozialismus besonders gefährdet waren. Auch andere Zeitschriften beschäftigten sich mit diesem Problem. *Die Hilfe* erklärte am 22. April: „Das künftige Verhältnis zwischen Nationalsozialismus und politischem Katholizismus ist jedoch völlig im unklaren."[113] Im Juni versuchte *Ferdinand Muralt* unter dem Titel „Politischer Katholizis-

[112] *M. Pribilla*, Nationale Konzentration, in dieser Zschr. 124 (1933) 1ff.
[113] *Die Hilfe 39 (1933) 220.*

mus und politische Kultur in Deutschland"[114] eine Bestandsaufnahme. Die Bemühungen darum dauerten beinahe das ganze Jahr 1933 über an, sie begleiteten die kurze Übergangsphase. Vom 30. Januar bis zum 5. März boten Zentrum und die katholischen Organisationen alle Kräfte auf, um einen Wahlurnensieg *Hitlers* zu verhindern; Bischöfe und Priester, Verbände und Presseorgane beschworen die Wähler. Zwischen den Reichstagswahlen und der Unterzeichnung des Reichskonkordats, vom 5. März bis zum 20. Juli, vollzog sich eine tiefgreifende Veränderung der Landschaft des öffentlichen Lebens in Deutschland, die Zentrum und Katholizismus nicht ausließ; die Stationen der diesbezüglichen Entwicklung sind bekannt: Billigung des Ermächtigungsgesetzes (23. März), Erklärung der deutschen Bischöfe (28. März), Beginn der Konkordatsgespräche (8. April), Wechsel im Zentrumsvorsitz (6. Mai), Gemeinsamer Hirtenbrief der deutschen Bischöfe (3. Juni), Selbstauflösung der Bayerischen Volkspartei und des Zentrums (4. bzw. 5. Juli), Paraphierung (8. Juli) und Unterzeichnung (20. Juli) des Reichskonkordats. Die durch diese Ereignisse markierte Übergangsphase, deren Erforschung und Beschreibung zwar eingeleitet wurde, jedoch noch lange nicht abgeschlossen ist, brachte im deutschen Katholizismus Vorurteile, Bedenken und Meinungsverschiedenheiten in dem menschlich verständigen Bestreben an die Oberfläche, zu erklären, wodurch die eingetretene Situation ausgelöst und wodurch sie möglich wurde.

Ist es angesichts der skizzierten Ausgangsposition zulässig, generalisierend von einer Kollektivhaltung des deutschen Katholizismus zu sprechen? War dieser am Vorabend und im Verlauf des Kriegsjahres 1933 „eine auf religiös-weltanschaulicher Grundlage fest geeinte, in zahlreichen Berufs- und Standesorganisationen erfaßte, zu einheitlichem politischen Wollen verbundene soziale Gruppe"[115], — eine Einheit, ein Turm, eine geschlossene, politische, wirtschaftliche und geistige Gesellung des deutschen Volkes. Der Begriff des deutschen Katholizismus umfaßte viele Bereiche, Gruppen, Bewegungen, Strömungen und Tendenzen; er bezeichnet keine Marschkolonne gleichgeschalteter Personen, Organisationen und Einrichtungen. Der Einbruch des Nationalsozialismus traf seine Provinzen und Kreise in einer uneinheitlichen Verfassung, weshalb eine teilweise sehr unterschiedliche Reaktion nicht verwunderlich ist. Jeder Versuch, die gegebenen Differenzierungen zu überbrücken oder zurücktreten zu lassen, stellt eine Verzerrung des geschichtlichen Tatbestandes dar. Wenn überhaupt, ist eine Gesamtbeurteilung erst möglich, wenn alle Einrichtungen, Gesellschaften, Personen und Organe des katholischen Deutschlands nach ihrer Haltung im Frühjahr und Sommer 1933 abgefragt worden sind. Solange die zusammenfassende Darstellung nicht auf den entsprechenden Einzelermittlungen aufgebaut ist, solange ist sie problematisch.

---

[114] *F. Muralt*, Politischer Katholizismus und politische Kultur in Deutschland, in: *Hochland 30 (1932/33) 2, 233ff.*

[115] *Böckenförde* a.a.O. 216. Vgl. Anm. 9 in dieser Zschr. 168 (1961) 3.

Der Hl. Stuhl ist zwar dem engeren Bereich des deutschen Katholizismus nicht zuzuzählen, kann dabei jedoch nicht ausgenommen werden, zumal ihn der Vorgang „Reichskonkordat" unmittelbar mit der Machtergreifung konfrontierte. Auch die Einstellung des deutschen Episkopats, deren Skizzierung einem gesonderten Abschnitt vorbehalten werden soll, kann nicht kollektiv gewertet werden. Wie die im Frühjahr 1934 unter den deutschen Bischöfen auftretenden Spannungen deutlich machen[116], waren diese in bezug auf die kirchliche Situation und auf die zu ergreifenden Maßnahmen 1933/34 nicht einmütiger Auffassung. Sachlich nicht zulässig ist der Versuch, in der Gesamtbeurteilung zwischen Episkopat und Kirchenvolk mit dem Ziel zu unterscheiden, das Kirchenvolk als politisch reif und weitsichtig, den Episkopat als opportunistisch und servil zu deklarieren. Der Klerus hat, wie auch kritische Beurteiler zugeben, eine abwartende und besonnene Haltung eingenommen. In den Organisationen und Verbänden wurde um eine einmütige Auffassung gerungen, ohne sie jedoch zu erreichen. Die allgemeine Unsicherheit beeinflußte die Haltung der einzelnen Organisationen und artikulierte ihre Verhaltensweise. Die Christlichen Gewerkschaften, die zwar keine integrierten Teile des Zentrums oder des deutschen Katholizismus waren, mit beiden jedoch in sehr wirksamen Beziehungen standen, wurden gewaltsam liquidiert. Die katholischen Korporationen nahmen eine Entwicklung, die sich aus der wirtschaftlichen Anfälligkeit, nationalen Sentiments und gewissen Unklarheiten erklärt; sie kann im Rahmen einer Betrachtung, die nur ein zeitgeschichtlicher tour d'horizon des katholischen Deutschlands sein will, nicht weiterverfogt werden, verdient jedoch nach den dazu vorliegenden Hinweisen und Aufsätzen eine eingehende Beschreibung. Bei den meisten Einrichtungen, Verbänden und Einzelpersonen stand der Furcht, nicht abermals in ein Getto getrieben zu werden, die Sorge gegenüber, nicht vertretbare Zugeständnisse an die nationalsozialistische Weltanschauung machen zu müssen. Etliche Katholiken versuchten, den Gegensatz zwischen Nationalsozialismus und Katholizismus entweder zu übergehen oder dialektisch aufzuheben. Auch die Autoren, Redner, Prediger und Briefschreiber, die im Nationalsozialismus bisher verborgene katholische Elemente entdeckten, können nicht kollektiv abgeurteilt werden. In jedem einzelnen Fall müssen persönliche Situation, der Anlaß der schriftlichen oder mündlichen Erklärung und das damit beabsichtigte Ziel ermittelt und berücksichtigt werden. Nur bei diesem Vorgehen besteht Gewähr dafür, zu einer gerechten Beurteilung der damaligen Vorstellungen, Überlegungen und Absichten zu kommen. Darauf haben sowohl die Besorgten als auch die sogenannten Idealisten Anspruch. Die Überläufer können übergangen werden; sie sind bei allen politischen und religiösen Einbrüchen und Richtungsänderungen anzutreffen, — warum sollten sie im deutschen Katholizismus des Jahres 1933

[116] Vgl. meinen Aufsatz: Erzbischof Hauck in der kirchenpolitischen Entwicklung Deutschlands 1912—1943, in: Festschrift für Hans Ehard, *hrsg. von H. Seidel, München o. J., 225 ff.*

fehlen? Auch die psychogen bedingten Fälle bedürfen keiner eingehenden Erörterung. Wer z. B. den schriftlichen Nachlaß des Abtes *Albanus Schachleitner* durchgeht, ist erschüttert von der dort anzutreffenden geistigen Verworrenheit und inneren und äußeren Disziplinwidrigkeit. Die Besorgten dachten an sich, an den Katholizismus und — nicht selten — an beides. Sie wollten überleben, — in ihren Positionen und auch als Katholiken; sie fürchteten um Stellung und Verdienst. Die wirtschaftlichen Verhältnisse des einzelnen spielten dabei eine entscheidende Rolle; ein Beamter stand in der Regel vor einer anderen Situation als ein Landwirt. Nur in Ausnahmefällen wurde 1933 offen zugegeben, daß wirtschaftliche Erwägungen für intellektuelle Mitläuferschaft oder für den Eintritt in die Partei oder in eine ihrer Gliederungen bestimmend waren; meistens wurden dafür ideelle Gründe angeführt. Von den wirtschaftlichen Zwangssituationen zu trennen sind die persönlichen Motive, die aus Ehrgeiz und Ungeduld kommenden Antriebe, die immer und überall zu opportunistischem Konformismus führen. Schwer beurteilbar und verständlich ist für einen Laien die Reaktion etlicher Geistlicher im Jahr 1933, die weder durch ein Amt oder einen Auftrag noch durch wirtschaftliche Verhältnisse veranlaßt wurden, Ereignisse zu begrüßen oder gar theologisch zu deuten, deren Auswirkungen sehr früh besorgt stimmen mußten. Freilich, — das Recht auf politischen Irrtum ist keinem Stand vorenthalten. Ausführlich Gebrauch davon machten die sogenannten Idealisten, — Zeitgenossen, die in Erwartung einer inneren und äußeren Läuterung des Nationalsozialismus von diesem die Erfüllung aller berechtigten Wünsche des deutschen Volkes erhofften. Das von Bischof *Hudal* geprägte Wort vom „Vorschuß an Vertrauen" an die nationalsozialistische Führung des Dritten Reiches[117] nützte dessen Propaganda, nicht aber dem deutschen Katholizismus. So verständlich und erklärbar das Bestreben einzelner katholischer Persönlichkeiten, am vermeintlichen Neubau des Reiches, der nicht als Errichtung eines Parteistaates aufgefaßt wurde, beteiligt zu sein, war, — es wurde darüber Illusionen Raum gegeben, die damals Kopfschütteln auslösten und heute Verwunderung hervorrufen. Drei Gesichtspunkte sind dabei zu berücksichtigen. Der weitaus größere Teil des deutschen Katholizismus war stumm; nicht wenige seiner Repräsentanten wurden in Haft genommen, seine Mehrheit wartete, um Bischöfe und Priester geschart und durch die bewußte Pflege von Liturgie und Schrift getröstet, in Sorge die weitere Entwicklung ab. Beide, die Zeugen der ersten Stunde und die in Geduld Stummen empfanden Unbehagen und Enttäuschung über die publizistische Akklamationen für *Hitlers* werdenden Gewaltstaat; diese sind nicht erst seit 1960, sondern seit dem Zeitpunkt ihres Erscheinens bekannt. In seinem 1936 veröffentlichten Bericht „Der Kampf um die Kirche im Dritten Reich" sagte *Waldemar Gurian* von ihnen: „Damals schrieben auch Männer, die heute von ihren im Rausche der Begeisterung über das ‚Heilige Jahr der

[117] *Gurian* a.a.O. 103f.

Kirche und des deutschen Volkes' abgefaßten Publikationen nur noch ungerne sprechen, Artikel und Broschüren, um die bis 1933 nicht gesehene Verbundenheit von Katholizismus und Nationalsozialismus zu erweisen. Diese Kreise, gemischt aus unbefriedigten Intellektuellen, höheren Beamten und auf die Suggestion einer pseudochristlichen Terminologie hereinfallenden Theologen, sammelten sich zumeist in der von Papen geführten Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher, die so gerne in der katholischen Kirche die Rolle der D.C. (= Deutsche Christen) gespielt hätte, aber bereits im Herbst 1934 aufgelöst wurde. Publikationen im Papensinn erschienen in der Schriftenreihe „Reich und Kirche' (Aschendorff, Münster). Ihren Kurs vertrat die ‚Germania' unter Emil Ritter. Neben diesen Papen-Katholiken gab es noch radikalere nationalsozialistische Katholikengrüppchen. Von ihren Exponenten sei nur der Braunsberger Dogmatiker Eschweiler genannt, der 1932 noch gegen jede ‚Weltanschauung', die den Staat notwendig als Instrument mißbrauchen müsse, geschrieben hatte, 1933 aber die nationalsozialistische Weltanschauung als die der Gnade offene natürlich deutsche Weltanschauung ‚erwies', 1934 — übrigens gemeinsam mit seinem Braunsberger Kollegen, dem Kirchenrechtler Barion — wegen eines Gutachtens von Rom suspendiert wurde, in dem er die Vereinbarkeit des deutschen Sterilisationsgesetzes mit der die Sterilisation verwerfenden Enzyklika ‚Casti Connubi' zu beweisen suchte, und 1935 sich der römischen Entscheidung unterwarf."[118]

Dieser 1936 getroffenen Feststellung ist 25 Jahre später sachlich wenig hinzuzufügen; sie führt jedoch zu der Frage, ob die Haltung des deutschen Katholizismus im Jahr 1933 allein nach Artikeln, Aufsätzen, Broschüren und Predigten beurteilt werden kann. Darf bei deren Zitierung übersehen werden, daß durch die Verordnungen des Reichspräsidenten zum Schutz von Volk und Staat vom 28. Februar das Recht der freien Meinungsäußerung, einschließlich der Pressefreiheit aufgehoben wurde und daß mit fortschreitender Festigung der nationalsozialistischen Herrschaft nur noch die Stimmen zu Wort kamen, die ihre Kritik an den politischen Verhältnissen in Nebensätzen und zwischen den Zeilen unterbrachten? Verbote von Zeitungen und Zeitschriften waren für Verleger, Redakteure und Autoren deutliche Mahnungen. Die katholische Publizistik, wegen ihres Kampfes gegen *Hitler* und den Nationalsozialismus in hohem Maß verdächtigt, mußte dieser Tatsache Rechnung tragen. Sie wurde gegenüber politischen Fragen unsicher und bemühte sich, zu ihrer und ihrer Leser Erleichterung durch Herausstellen der katholischen Verbundenheit mit Volk und Staat der Deutschen Anschluß zu finden und gleichzeitig die anbrandende Welle erneuter ultramontaner Verdächtigung und Beschimpfung, die die Katholiken abermals mit dem Odium nationaler Unzuverlässigkeit bedachte, zu brechen. Bestrebungen, dem Nationalsozialismus durch Verweise auf gleichgerichtete

[118] *Gurian* a.a.O. 96f.

oder ähnliche Intentionen Wind aus den Segeln zu nehmen und damit der maßlosen Propaganda, die die nur mangelhaft entwickelte Urteilsfähigkeit des deutschen Volkes erschütterte, entgegenzuwirken, sind nicht nur im deutschen Katholizismus anzutreffen; sie lassen sich auch im Bereich liberaler und sozialdemokratischer Vorstellungen nachweisen. Der SPD-Vorsitzende *Otto Wels* eröffnete seine mit Recht gerühmte Rede zum Ermächtigungsgesetz mit der Versicherung: „Der außenpolitischen Forderung deutscher Gleichberechtigung, die der Herr Reichskanzler erhoben hat, stimmen wir Sozialdemokraten um so nachdrücklicher zu, als wir sie bereits von jeher grundsätzlich verfochten haben." Wenige Sätze später bemerkte *Wels:* „Der Herr Reichskanzler hat gestern in Potsdam einen Satz gesprochen, den wir unterschreiben. Er lautet: ‚Aus dem Aberwitz der Theorie von ewigen Siegern und Besiegten kam der Wahnwitz der Reparationen und in der Folge die Katastrophe der Weltwirtschaft.' Dieser Satz gilt für die Außenpolitik; für die Innenpolitik gilt er nicht minder."[119] Wer wollte aus diesen Sätzen und aus der Zustimmung der anwesenden SPD-Fraktion zur außenpolitischen Erklärung Hitlers vom 17. Mai 1933[120] eine sozialdemokratische Koexistenz mit *Hitler* konstruieren? Die Erklärungen des Abgeordneten *Wels* bringen lediglich die unentwirrbare Verknotung zwischen nationalsozialistischen Parolen und der allgemeinen Zielsetzung deutscher Politik zum Ausdruck. Der Historiker *Walter Goetz* versicherte in einem sehr ernst gestimmten Nekrolog auf den sozialen und politischen Liberalismus am 22. April: „Es gibt noch jetzt den Weg zu wahrer Reform und zu wahrem Aufstieg, und freie Größe müßte ihn gehen" und beteuerte: „Wir sind einverstanden, daß der Kommunismus niedergehalten wird (obwohl er damit noch nicht verschwindet), wir sind einverstanden, daß die Weimarer Verfassung verbessert, daß nach wirkungskräftigeren Formen der Demokratie gesucht wird, wir sind einverstanden, daß die Wege Stresemanns und Brünings mit verstärkter Betonung unseres Rechts fortgesetzt werden, wir sind einverstanden, daß die Versuche zur Hebung der Wirtschaft und zur Beseitigung der Arbeitslosigkeit mit neuen Mitteln aufgenommen werden."[121]. *Jochen Klepper* trug am 7. Juli, am Vorabend der Paraphierung des Reichskonkordats, in sein Tagebuch ein: „Alle europäischen und amerikanischen Konferenzen, die in diesen Wochen stattfanden, scheitern. Amerika und Japan stehen in striktester Spannung einander gegenüber. Die Welt ist wirklich wie krank. Politische Spannungen waren immer, solche Arbeitslosigkeit aber noch nie. Die Zeitungen in Deutschland müssen sämtlich Hymnen über den Aufbau bringen. Von Selbstmorden erscheinen nur noch ganz vereinzelte, ungefährliche Meldungen. Daß die Welt so krank ist — das muß man dem Nationalsozialismus in all seiner Vermessenheit zugute halten."[122] Beglei-

[119] Stenogr. Berichte des Reichstags, Bd. 475, 33ff.
[120] *Matthias* a.a.O. 180ff.
[121] *W. Goetz*, Im Sturm der Zeit, in: *Die Hilfe 39 (1933) 217.*
[122] *Klepper* a.a.O. 85.

tet wurden diese Ansichten von der Überzeugung, daß sich Hitler nur kurze Zeit an der Regierung halten wird. Der SPD-Vorsitzende *Wels* versicherte auf der letzten Massenkundgebung seiner Partei in Berlin: „Gestrenge Herren regieren nicht lange."[123] Diese Verweise wollen die katholischen Hurrarufe des Jahres 1933 weder rechtfertigen noch in Schutz nehmen, — sie wollen die allgemeine Zeitlage bewußt machen, die zu erfassen offensichtlich Mühe macht.

Zwei miteinander verbundene Vorgänge beeinflußten die nach dem 30. Januar 1933 einsetzende innerdeutsche Entwicklung entscheidend, die Vorstellung von der Mäßigung *Hitlers* in der Regierungsverantwortung und die Überforderung des deutschen Volkes in dem Verlangen, die in *Hitlers* Drohungen eingeschlossene verbrecherische Politik zu erkennen. Die Hoffnung auf die Zügelung des Temperaments *Hitlers* brachte der Staatssekretär im Auswärtigen Amt, *Bülow,* am 6. Februar 1933 in einem Brief an den um die deutsch-sowjetischen Beziehungen besorgten Botschafter in Moskau, *von Dirksen,* zum Ausdruck, indem er diesem versicherte: „Die Nationalsozialisten in der Verantwortung sind natürlich andere Menschen und machen eine andere Politik als sie vorher verkündigt haben. Das ist immer so gewesen und bei allen Parteien dasselbe."[124] Der Irrtum dieser Auffassung liegt für die Gegenwart auf der Hand, ist für das Frühjahr 1933 weder erweis- noch voll erkennbar. Die Maßnahmen des 28. Februar und die Entwicklung nach dem 5. März 1933 wurden nicht als alarmierende Anzeichen eines in seinen kriminellen Dimensionen unheimlichen Regimes, sondern als Begleiterscheinungen eines Systemwechsels nachsichtig, nach dem Motto: „Wo gehobelt wird, fallen Späne", verstanden, und auf Reichspräsidenten, Reichswehr und die personelle Zusammensetzung der Reichsregierung verwiesen. Es bestand für die meisten Zeitgenossen kein Zweifel darüber, daß an diesen Pfeilern der inneren Sicherheit der Ansturm einer Einparteidiktatur zusammenbrechen werde; der bereits im Spätsommer 1932 diskutierte Gedanke einer Mäßigung und Ernüchterung Hitlers begünstigte die nachsichtige Beurteilung von an sich beunruhigenden Vorkommnissen.

Über die Gründe des Zentrums und der Bayerischen Volkspartei, ohne detaillierte und in bezug auf ihre Einhaltung abgesicherte Garantien dem Ermächtigungsgesetz zuzustimmen, sagte *Ferdinand Muralt* in seinem bereits erwähnten Aufsatz: „Für die Gesamthaltung des politischen Katholizismus in jenen Tagen dürfte denn auch nicht *ein* Motiv, sondern eine Reihe von Motiven den Ausschlag gegeben haben: der Wille, der Gefahr eines neuen ‚Kulturkampfes', der im Falle des Widerstandes des Zentrums drohen könnte, zu entgehen; das überwältigende Ausmaß des nationalsozialistischen

---

[123] Zitiert nach: *H. Rothfels,* Die deutsche Opposition gegen Hitler *(Fischer Bücherei 198) 51.*

[124] In englischer Übersetzung gedruckt: Documents on German Foreign Policy 1918—1945, *Series C, Volume I:* The Third Reich: First Phase. January 30 — October 19, 1933, 21f.; das Zitat ist einer Ablichtung des deutschen Originals entnommen.

Wahlsieges, das den Eindruck einer Volksbewegung erweckte; die Befürchtung anarchischer Zustände bei einem Wiederaufflammen der Parteikämpfe usw. Es darf vielleicht auch der Umstand nicht unerwähnt bleiben, daß sowohl Kaas[125] als Brüning schon seit Jahr und Tag ein Wachstum des Nationalsozialismus vorausgesehen haben, falls keine sichtbare Milderung des Versailler Vertrages eintrete, wobei Brüning, wie Lloyd George unlängst erwähnte[126], dies auch dem Ausland gegenüber betont hat." *Muralt* schloß seine Betrachtung, in der sich viele damaligen Vorstellungen und Erwartungen niedergeschlagen haben, mit einem zuversichtlichen Ausblick: „Übrigens darf vielleicht die Kanzlerrede Hitlers selbst vom 17. Mai als eine Annäherung, wenigstens um einen Schritt, zum politischen Katholizismus erblickt werden, dessen große historische Linie, wie wir im Obigen dargetan zu haben hoffen, durch die Überzeugung charakterisiert werden kann, daß aus der Zentralstellung Deutschlands in Europa nicht die Notwendigkeit folgt, dieses Deutschland zu einer isolierten Festung auszubauen, sondern im Gegenteil die Notwendigkeit, eine lebendige Gemeinschaft mit den anderen Nationen aufrecht zu erhalten."[127].

Auch auf die Gefahr hin, von Uneinsichtigen und aus irgendeinem Grund Übelwollenden billiger Rechtfertigungsversuche geziehen zu werden, ist die Feststellung notwendig, daß in dem Bereich, der als „deutscher Katholizismus" angesprochen wird, im Frühjahr und Sommer 1933 nicht nur Akklamationen festzustellen sind. Der unvergessene Leitartikel der *Jungen Front:* „Schreie Wahrheit" übte scharfe Kritik nicht nur an dem restaurativen Charakter der Ereignisse, sondern auch an der Einfalt der demokratischen Politiker: „Als man im Februar 1919 in der Weimarer Nationalversammlung über das Gesetz zur Bildung einer vorläufigen Reichswehr debattierte, begrüßte ein deutschnationaler Abgeordneter die alten Berliner Schutzleute, die von der Revolution abgesetzt worden waren und dann, wie man sagt, unter Noskes Hilfe wieder in Weimar erschienen, mit dem mehr als bezeichnenden Wort: ‚So kommt hoffentlich eines nach dem anderen wieder!' Es ist alles eins nach dem anderen wiedergekommen. Und wer rückblickend einmal die Geschichte des Zusammenbruchs der Revolution von 1918 verfolgt, auf der sich dann die Revolution vom Januar 1933 aufbaute, der wird mit Erstaunen feststellen, mit welcher Leichtgläubigkeit die führenden Männer der Demokratie sich immer wieder von ihren erbittertsten Gegnern übers Ohr hauen ließen."[128] „Der ‚Katholische Akademikerverband' hat", schrieb *Die Hilfe* am 6. Mai 1933, „an Ostern einen Aufruf an seine Mitglieder gerichtet, der, wie uns scheinen will, nicht nur für diese gilt; in dieser Botschaft hieß es: ‚Dringt ein in die unergründlichen Schätze unseres Glau-

[125] Anmerkung der Vorlage: „Vgl. sein Vorwort zu W. Hagemanns ‚Deutschland am Scheideweg. Gedanken zur Außenpolitik', Herder, Freiburg 1931. VI, VII; ferner seinen Aufsatz ‚Deutsche Außenpolitik' in dem Sammelwerk ‚Krisis', 1932."

[126] Anmerkung der Vorlage: „Vgl. ‚Vossische Zeitung' vom 14. Mai 1933."

[127] *Muralt* a.a.O. 232ff.

[128] Zitiert nach: Manifeste der Jugend. *Altenburger Dokumente, Heft 3, 87.*

bens: Nur in ihnen liegen die Aufbaukräfte für Staat und Nation. Bietet diese Kräfte mutig und bewußt den deutschen Menschen im neuen deutschen Raum an. Ohne sie bleibt dieser Raum arm und unvollendet. Tretet für die Lehre der Kirche ein, nach der jedem Volke die Pflege seiner ihm besonders eigentümlichen sittlichen und geistigen Anlagen im Ganzen der Völkergemeinschaft als eine hohe nationale Pflicht obliegt, und daß diese Pflicht ihre höchste Kraft, Würde und Weihe erst aus der übernatürlichen Gemeinschaft des Reiches Christi erhält'."[129] *Gustav Gundlach* schloß seine Warnung vor Mißdeutungen der berufsständischen Gedanken mit einem bemerkenswerten Ausblick, der Hoffnung und Mahnung umschloß: „Möge bald wieder der einheitliche politische Wille der deutschen Katholiken den Ort und die Möglichkeit des Einsatzes finden; denn es gibt in der Tat über das enge kirchenpolitische Denken hinaus eine in umfassenderem Sinne katholische Politik auf deutschem Boden."[130] *Konrad Weiß* wandte sich im September 1933 gegen die Verurteilung der „Zusammenarbeit zwischen Katholizismus und Sozialismus zum Zwecke praktischer Lebens- und Staatsunterhaltung" und bemerkte: „Man liest heute nicht ohne Mißbehagen neue katholische Wendungen, die sich als eilige Absagen an die unmittelbare Vergangenheit der katholischen Politik in Deutschland darstellen, womit (bei aller notwendigen Abneigung gegen Einzelträger der Nachkriegsentwicklung) die älteren Gewissensfragen gar zu schnell entwertet werden und eine Wendigkeit zu reibungslosem Anschluß an das neue völkische Wesen gezeigt wird, die nichts Sinnhaftes mitbringt."[131] In seiner Studie „Die Reichsidee im Wandel der Zeiten" entzog *Heinrich Günter,* behutsam zwar aber unmißverständlich, allen Versuchen den Boden, das Heilige Römische Reich deutscher Nation als Leit- und Zielbild des Parteistaats Hitlers zu beanspruchen und auszugeben, indem er zu bedenken gab: „Das ‚Reich' ist metaphysisch unterbaut; darin hat die Ideologie recht. Aber seine Geschichte ließ sich so hart an, blieb so erdgebunden, im Zwange der spezifisch mittelalterlichen Verhältnisse, daß es Geschichte bleiben wird."[132]

Diese Zeugnisse lassen sich vermehren, — freilich nicht beliebig, denn seit dem 28. Februar, seit dem Erlaß der bereits erwähnten Verordnungen des Reichspräsidenten, bestand in Deutschland ein Ausnahmezustand. Diese bedeuten, wie *Karl Dietrich Bracher* in seiner großangelegten Studie „Die nationalsozialistische Machtergreifung" betont, „das grundlegende Ausnahmegesetz, auf das sich die nationalsozialistische Diktatur bis zu ihrem Zusammenbruch in erster Linie stützte. Ihnen muß die erste Beachtung zuteil werden, nicht dem berühmten Ermächtigungsgesetz drei Wochen spä-

---

[129] Politische Umschau, in: *Die Hilfe 39 (1933) 139f.*

[130] *G. Gundlach,* Fragen um die berufsständische Ordnung, in dieser Zschr. 125 (1933) 217ff.

[131] *K. Weiß,* Die politische Spannung von Inbegriff und Geschichte, in: *Die Schildgenossen 13 (1933/34) 38ff.*

[132] *H. Günter,* Die Reichsidee im Wandel der Zeiten, in: *Historisches Jahrbuch 53 (1933) 409ff.*

ter, das so gerne zitiert wird, wenn man den Parteien der Mitte die Hauptlast der Verantwortung zuschieben will, und das doch ganz wesentlich Folge und Ausdruck der am 28. Februar unter Mitwirkung Hindenburgs und seiner konservativen Berater verfügten Verfassungsdurchbrechung war." Im weiteren Verlauf seiner verfassungspolitischen und verfassungsrechtlichen Untersuchungen trifft *Bracher* Feststellungen, deren Beachtung zum Verständnis der deutschen Situation im Jahr 1933 unerläßlich ist: „Es waren diese ‚Reichstagsbrandverordnungen' und nicht erst das vielbeschworene Ermächtigungsgesetz Wochen später, die die Verfassung durch den permanenten Ausnahmezustand ersetzt und den großen Rahmen für Gleichschaltung und Dauerterror geschaffen und ‚legalisiert' haben. Durchaus zutreffend konnte damals ein nationalsozialistischer Verfassungsrechtler in seiner Hitler gewidmeten Dissertation kommentieren: ‚Die Überwindung des Staates von Weimar mit seinen eigenen Mitteln gelang hauptsächlich mit Hilfe dieser rechtlichen Handhabe'; auch der instrumentale Charakter der Manipulation ist damit unmißverständlich gekennzeichnet. Aus den Verordnungen vom 28. Februar 1933 hat Hitler die Machtbefugnisse gewonnen, mit deren Hilfe er seine Gegner auszuschalten, die Partner zu überspielen und die totale Alleinherrschaft zu besiegeln vermochte. Denn sie erlauben der Polizei ohne richterliche Kontrolle jeden Eingriff, und diese Polizei war in den Händen Fricks und Görings, also Hitlers. Die Notverordnungen bezeichnen deshalb einen entscheidenden Einschnitt. Ihre Pseudolegalität, die viele Zeitgenossen getäuscht und verführt hat, ist eine Frucht jener Pseudokontinuität, mit der sich das neue Regime in opportunistischer Widersprüchlichkeit von der Weimarer Republik zugleich revolutionär distanziert und scheinlegal abgeleitet hat."[133]

Es fällt auf (— und stimmt nachdenklich —), daß die eingangs erwähnten Veröffentlichungen, deren Zitiereifer bemerkenswert ist, diesen Vorgang, die Aufhebung der Grundrechte, unerwähnt lassen und keine Versuche unternehmen, um die dadurch eingeleitete Entwicklung, die den Zwang zur Tarnung einschloß (— vor allem wenn äußere oder innere Emigration ausschied —), ausreichend zu charakterisieren. Wenn „nach den inneren Gründen der ‚Anfälligkeit' des deutschen Katholizismus für das NS-Regime im Jahre 1933"[134] gefragt wird, darf der historische Tatbestand nicht simplifiziert werden; dieser wird nur dann situationsgerecht beurteilt und beschrieben, wenn *alle* Stationen der legalen oder pseudolegalen Gewinnung der Macht nicht nur registiert, sondern auch in ihrer Bedeutung und Wirkung untersucht werden und wenn die „Veränderbarkeit des Menschen" beim Einbruch einer Diktatur und unter dieser analysiert wird. In der zeitgeschichtlichen Forschung sind bisher nur Ansätze für Methoden entwickelt worden, mittels derer Lebensgefühl und Verhaltensweise des Teiles eines Volkes er-

[133] *K. D. Bracher, W. Schulz* und *G. Schulz,* Die nationalsozialistische Machtergreifung, *Köln 1960, 83 ff.*
[134] *Böckenförde* a.a.O. 232.

mittelt werden können, der zu dem in den Besitz der Macht gelangten totalitären Regime in Opposition steht[135]. Die dringliche Notwendigkeit dazu besteht im Hinblick auf die deutsche Situation des Jahres 1933 und auch auf die Lage *der* Völker, die am Ende des Zweiten Weltkrieges einer gewaltsamen Sowjetisierung unterworfen wurden.

Mit der Verfassungsmanipulation vom 28. Februar begann, wie es *Friedrich Meinecke* formuliert, der „terroristische Gewissensdruck, der in unzähligen Kanälen an das Leben jedes einzelnen im Volke anflutete oder leise und unaufhaltsam heranschlich"[136]. Er legte sich auch auf Zentrum/Bayerische Volkspartei und auf den deutschen Katholizismus. Daß angesichts der eingetretenen Situation Zentrum und Bayerische Volkspartei nicht resignierten, sondern um ihre Einstellung zum Ermächtigungsgesetz rangen, verdient heute und immer Achtung. *Brüning* stellte in dieser ausweglosen Lage die Einheit der Zentrumsfraktion über die bohrenden Zweifel seines Gewissens. Die durch Gesetz vom 24. März geschaffene neue Kompetenzordnung setzte sich, wie das Urteil des 2. Senats des Bundesverfassungsgerichts vom 26. März 1957 ausdrücklich bemerkt, durch, und zwar nach innen und außen[137]. Die Hoffnungen auf den Reichspräsidenten, auf die Reichswehr und auf die nichtnationalsozialistischen Mitglieder der Reichsregierung, auf die Dämme gegen die Flut des totalitären Parteistaates, erwiesen sich als Illusionen. *Brüning,* seit dem 6. Mai Vorsitzender des Zentrums, suchte am Abend des 22. Juni die amerikanische Botschaft in Berlin auf und „gab seiner großen Sorge Ausdruck über die ‚kürzlichen Ereignisse und besonders über die apathische Haltung Hindenburgs und seiner unmittelbaren Umgebung'. Der Präsident habe gegen die zahllosen Gewalttaten ‚nicht das geringste' unternommen, und es sei zu befürchten, daß die gesetzlosen Elemente in der Nazipartei ‚auf die Dauer über Hitler die Oberhand gewinnen würden'."[138]

Im Eintritt einer Krise, die mit dem Kulturkampf verglichen wurde, die aber — was zu befürchten ausreichend Grund bestand — die Möglichkeiten einschloß, „Kulturkampf" und „Säkularisation", personelle Verfolgung und institutionelle Zerstörung, zu sein, wurde der deutsche Katholizismus, der nicht nur räumlich verstreute Bereich der Katholiken Deutschlands, gezwungen, seine bisherigen, seit 1815 auf- und ausgebauten Positionen, in denen er sich zunächst gesammelt und auf sich besonnen und später behauptet und aus denen heraus er sich zur Begegnung mit dem Leben der Nation aufgemacht hatte, aufzugeben und sich dem Ansturm eines totalitären Parteiregimes zu stellen. In der Zeitspanne des Suchens nach neuen Standorten sind Deklamationen der Unsicherheit und Unklarheit ebenso

---

[135] Beispielhaft *H. Rothfels,* Die deutsche Opposition gegen Hitler *(Fischer Bücher 198).*

[136] *F. Meinecke,* Die deutsche Katastrophe, *Wiesbaden ²1946, 125.*

[137] Der Konkordatsprozeß, *IV. Teilbd., München 1959, 1685 f.*

[138] *Tansill* a.a.O. 67.

verständlich wie das Bestreben des Hl. Stuhles, den deutschen Katholiken den ihm möglichen Schutz angedeihen zu lassen, weshalb er sich auf Verhandlungen einließ, die zum Abschluß des Reichskonkordats führten, den zu verstehen auch nach den umfangreichen Ermittlungen und Erwägungen des Konkordatsprozesses noch immer Schwierigkeiten zu bereiten scheint.

(Ein abschließender Beitrag wird folgen.)

Bergson und unser Jahrhundert

YVONNE PELLÉ-DOUËL

Bergson hat am Ende des 19. Jahrhunderts die Gegenbewegung gegen den herrschenden Positivismus, den Mechanismus und Rationalismus des naturwissenschaftlichen Denkens ins Leben gerufen und ihr Bewußtsein und Stimme verliehen. Er stieß die Tore zur philosophischen, besonders zur metaphysischen Betrachtungsweise wieder auf, er befreite die Kräfte des Geistes und des Lebens; er bannte den Mechanismus, der nach und nach den schöpferischen Elan zu ersticken drohte, nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Kunst, der Literatur, im ethischen und religiösen Leben, ja selbst im politischen Denken. Bergson und kein anderer, so schreibt Péguy in „Note Conjointe", habe uns von jener Metaphysik der modernen Welt befreit, die sich als Physik ausgibt.

Diese Grundströmung in Bergsons Philosophie hat die Entwicklung unseres Jahrhunderts sicher stärker bestimmt als manche Einzelheiten seiner Lehre. Bergson hat dieser neuen Geisteshaltung entscheidende Anstöße gegeben, und er war einer ihrer vorzüglichsten Sprecher. So kommt ihm entscheidende Bedeutung zu, wenn man ein treffendes Gesamtbild der außergewöhnlichen und stürmischen Geistesrevolution gewinnen will, die den Beginn unseres Jahrhunderts kennzeichnet. „Eine große Philosophie ist nicht eine, die endgültige Urteile verkündigt, die Entscheidungen trifft, sondern eine, die eine Unruhe einführt, die eine Erschütterung einleitet."[1]

Als Bergson seinen Weg begann, der ihn vom „Essai sur les Données Immédiates de la Conscience" (1889) bis zu den „Deux Sources de la Morale et de la Religion" (1932) führte, herrschte an der Universität ausschließlich eine Philosophie, die ganz aus Kant und dem Positivismus hervorgegangen war. Von Kant hatten die Philosophen gelernt, den metaphysischen Spekulationen zu mißtrauen, mit Comte und der Schule Cousins verwarfen sie

[1] Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne, deutsche Übersetzung von *Friedhelm Kemp*, Nota conjuncta, *Verlag Herold, München-Wien 1956, 39.*

jedes Postulat, das über den Bereich des Experimentierbaren hinausging. Die Naturwissenschaft mit ihren von Claude Bernard festgelegten Richtlinien war unbestrittene Königin, und der Mensch wurde, so grotesk das im Grund auch war, als ein Naturphänomen betrachtet, das selbstverständlich dem Determinismus unterworfen war, den man für das letzte und endgültige Ergebnis des wissenschaftlichen Denkens hielt. Zugleich freilich sah man diesen Menschen als den an, der die Forschung in die Wege geleitet hatte, als den eigentlichen Gott, der sicher und mit Riesenschritten der „Zukunft der Wissenschaft" entgegenging. Zwar hatten einzelne wie Maine de Biran, Ravaisson, Lachelier Vorstöße in Richtung auf eine Wiederentdeckung der Metaphysik gewagt. Die Gesamtheit der Philosophen aber — die kaum mehr als Philosophiegeschichtler oder Psychologen im Schlepptau der Medizin, der Biologie, der Soziologie waren — versuchten, die Probleme nach naturwissenschaftlichen Methoden zu stellen und zu beantworten. Das Leben erklärte man mit Spencer durch die Evolution der Arten, das Denken durch die Theorien über die Lokalisierung im Gehirn, das moralische Leben mit Comte, Spencer, Stuart Mill und später der Schule Durkheims rein soziologisch. Der Mensch war zu einem Objekt der Naturwissenschaft geworden, das man von außen betrachtete, ein Phänomen unter Phänomen. Alles, was mit dem Inneren zu tun hatte, hielt man für metaphysische Verschwommenheit, religiöse Phantasterei, literarische Unwissenschaftlichkeit. Man wollte ein neues Bild vom Menschen gewinnen, und unternahm dies, entweder nach dem mechanistischen Modell — darauf bauten die psychologischen Assoziationstheorien auf — oder nach dem organischen Modell — daraus erwuchs die Erforschung der Instinkte, der Empfindungen und des Gefühlslebens nach Bain, Fechner, Wundt, Ribot — oder nach dem evolutionistischen Modell — hier war es wiederum Ribot, der in seinen Theorien über das Gedächtnis, den Willen, die Persönlichkeit die klinischen Analysen der Neurologie mit der Idee einer vom Einfachen zum Komplexen fortschreitenden organisierenden Evolution verband.

Welches Modell man auch anwandte, die Tendenz war überall dieselbe: das Seelische wird von außen gesehen, wie eine Sache, die Gesetzen unterliegt und in ein Gewebe von Ursachen- und Wirkungsphänomenen verstrickt ist. Zugrunde lag der Gedanke, daß man durch rationale Erkenntnis, durch begriffliche oder gar mathematische Systeme das Lebendige und das Seelische gedanklich wieder aufbauen lassen könne, daß es als etwas aus verschiedenen Elementen Entstandenes erscheine.

Diese Philosophie blieb nicht ohne Echo in anderen Bereichen, besonders in der Literatur und in der Malerei. Der Realismus eines Courbet, der Naturalismus der „Soirées de Médan", die großen sozialen Romane eines Zola, die bis auf den Grund gehenden Analysen der Brüder Goncourt, ja sogar die sozialen Romane von Paul Bourget weisen eine geradezu wissenschaftliche Beobachtung auf, eine minutiöse Beschreibung und Kategorisierung. Auch in sozialen und politischen Richtungen spiegelt sich dieser Anspruch auf

Wissenschaftlichkeit: man denke nur an zwei so entgegengesetzte Ideologien wie den Marxismus, der wissenschaftlicher Materialismus ist, und die Bewegung von Maurras, einen auf die Theorien Darwins und Taines gegründeten Nationalismus. Der Mensch beobachtet sich selbst methodisch nach allen Richtungen. Er glaubt den alten Warum-Fragen der Metaphysiker ein Ende gesetzt zu haben. Jede transzendente Dimension scheint beseitigt zu sein.

Das ist die Atmosphäre, in der Bergson anfängt. Auch er will nicht viel von den großen, allzu unbestimmten Theorien wissen, die ohne jede Rücksicht auf die Erfahrung vorangehen. Ihn beseelt der Geist des auf Strenge bedachten und sich an die Tatsachen haltenden Gelehrten. Und gerade das wird ihn über die Naturwissenschaft hinausführen. Bergson interessierte sich sehr für die evolutionistische Biologie, wie Spencer sie darstellte. Den größten Eindruck machte auf ihn das Mißverhältnis zwischen dem mathematischen Zeitbegriff, wie ihn der Evolutionismus und die Physik verwandten, und der inneren Erfahrung der Zeit. Dort handelte es sich einfach um eine Anwendung auf den Raum, um eine scheinbare Beweglichkeit, um das Zählen unbeweglicher Abstände, während die Erfahrung der Zeit die eines reinen Flusses ohne Haltepunkte, eine qualitative, subjektive, gelebte Dauer ist, die sich nicht verräumlichen läßt. Hier liegt der Ausgangspunkt, das beherrschende Thema und das „dynamische Schema" von Bergsons ganzer Philosophie.

Die Enthüllung der gelebten Dauer wird zur Enthüllung der Innerlichkeit, des Subjekts, des Ich, des Bewußtseins: ein entscheidender Augenblick in der Geschichte des Denkens. Von hier aus entfalten sich nach und nach die großen Leitgedanken Bergsonscher Philosophie.

I

In seinem „Essai sur les Données Immédiates de la Conscience" (1889) geht Bergson auf das Problem der scheinbaren Vielfalt der Bewußtseinsstufen ein, dem eine verräumlichte Vorstellung des Gedächtnisses zugrunde liegt; das Gedächtnis wird vorgestellt als aus einer Reihe von seelischen Bildern bestehend, die in den verschiedenen Zellen oder Zonen des Gehirns aufbewahrt werden. Diese Theorie beruht letztlich auf der vereinfachenden und ungenauen Ansicht, daß die Ideenassoziation die Struktur des ganzen Seelenlebens bilde. Bergson zeigt, daß sich der Begriff der Quantität, des Maßes nicht auf das seelische Leben anwenden läßt; er ist auf räumliche Symbole angewiesen, das Seelische eben aber schließt den Raum aus, da es reine Qualität, reine Verschiedenheit, reine, unumkehrbare, wenn auch alles umfassende Veränderung ist, was Bergson eben die „reine Dauer" nennt. Das von ihm gebrauchte Bild erlangte Berühmtheit: der Schneeball, der im Weiterrollen wächst. Das seelische Leben ist nur vom Subjekt her zugänglich; denn es ist Spontaneität, Augenblicklichkeit, eben Leben, Hervorströ-

men auf ein Unbestimmtes zu, in einem Wort: Freiheit. Von Anfang an verwarf Bergson also jede Erklärung mechanistischer oder deterministischer Art.

In „Matière et Mémoire" (1897) und „L'Energie Spirituelle" (1912) kommt Bergson auf seine Ansichten, die Ärgernis erregt hatten, wieder zurück und wendet sich diesmal an ein bestimmtes Problem: das Problem des Gedächtnisses und der cerebralen Lokalisationen. Einige Psychologen hatten es durch klinische und physiologische Beobachtung zu lösen versucht, so Ribot in „Les Maladies de la Mémoire" (1893). Dahinter erhebt sich das umfassendere Problem von seelischem und organischem Leben, von Geist und Materie.

Bergson findet gegenüber allen materialistischen Erklärungen eine klassisch gewordene Unterscheidung: das Gewohnheitsgedächtnis ist eine mechanische Gehirnfunktion, die durch Wiederholung, durch die Zusammenfügung motorischer Mechanismen entsteht, das Vergangene „spielt", indem es sie nach-schafft, und das bis zu einem gewissen Grad lokalisiert werden kann; das reine Gedächtnis dagegen ist nichts anderes als das „dauernde" Ich, das will und das sich das Vergangene als Gelebtes, d. h. als unvergleichlich vorstellt. Der Leib, das Gehirn sind die Instrumente des Aufmerkens auf das Leben, das Maß unserer Aktion auf die Dinge, angepaßt den Erfordernissen dieser Aktion. Das Gedächtnis hingegen ist nichts anderes als unsere reine Dauer, d. h. das unaufhörlich neue Entspringen unseres geistigen Ichs, unserer schöpferischen Spontaneität. Der Geist tritt mit der Materie in Berührung mittels der vom Gedächtnis genährten Aktion. Aber gerade in der reinen Aktion, in den Akten reiner Freiheit kann er sich in einer totalen Konzentration seiner selbst sammeln. Berühmt wurde das von Bergson gewählte Beispiel: Der Geist ist einem umgekehrten Kegel vergleichbar, dessen Spitze die Spitze der Aktion darstellt, die an der Ebene des Realen aufstößt, während die Basis die mehr oder minder unbewußte Zone darstellt, in der sich das Ich lockert, in Fragmente, in verstreute und vielfältige Erinnerungen zerfällt. Unaufhörlich durchläuft der Geist diesen Raum in allen Richtungen, vom Traum zur Aktion, von der aktiven Wahrnehmung des Wirklichen zum Zurückfallen ins Unbewußte. Das Gedächtnis ist also der Geist, insofern er lebt, dauert, Bedeutungen setzt.

Das Gehirn ist nicht die Ursache des Gedächtnisses, sondern ein Instrument zum Aufrufen der Erinnerungen, in Abhängigkeit von der Wahrnehmung, die ihrerseits die mögliche Aktion vorzeichnet. Diese ist nur in den Augenblicken wahre Aktion, wo das Ich ganz und gar sich selbst gegenwärtig ist.

Eine solche Theorie aufstellen hieß die mechanistische Position von Grund auf umkehren und den Geist wieder einführen, indem man ihn von vornherein und wesentlich dem Zugriff der äußeren Beobachtung und des Messens entzog. Es hieß, den fundamentalen Widerstand, den das seelische Leben jeder materialistischen Erklärung entgegensetzt, neu zur Geltung brin-

gen: es hieß das Tor öffnen für eine Psychologie des innern Bereichs, des Fließenden, des Unbewußten, das rein seelisch ist, des Ichs, das spontan und nicht nach vorausberechenbaren Schemata handelt.

Das hieß einer neuen Philosophie und vielleicht sogar einer neuen Naturwissenschaft den Weg öffnen, einer Psychologie, die dem seelischen Geschehen nicht mehr gegenübersteht, die auch nicht nur klassifizierend und aufzählend von außen beobachtete Introspektion, sondern die mit dem Elan des seelischen Lebens selbst zusammenfiel, durch eine achtsame Beschreibung der Eigenart des seelischen Geschehens und die nunmehr die gesamte psychologische Reflexion bestimmen sollte.

In den Werken aus den Jahren des neuen Jahrhunderts — „Le Rire", „L'Evolution Créatrice", L'Energie Spirituelle", „Durée et Simultanéité" — wie in den Vorlesungen am Collège de France gelang Bergson das Erstaunliche: er zog nicht nur ein mondänes Publikum an und gewann es für sich — es gehörte zum guten Ton, in seine Vorlesungen zu gehen, und die Damen ließen sich durch ihre Diener einen Platz belegen —, sondern auch Philosophen, wie Gabriel Marcel, Jacques Chevallier, Jean Wahl, sowie Nonkonformisten und Sozialreformer, wie Georges Sorel oder Péguy, der kam, um die Entwicklung im Denken seines ehemaligen Professors an der École Normale Supérieure zu verfolgen.

II

In „L'Évolution Créatrice" greift Bergson das alte Thema vom seelischen Leben wieder auf, daß Leben, nämlich Spontaneität, Freiheit, reine Dauer ist, und fügt es in das umfassendere Thema des Lebens im allgemeinen ein. Bergsons Philosophie erweist sich so als eine Philosophie des Lebendigen. Diesmal liefert die Biologie seinen Ausgangspunkt und sein „dynamisches Schema". Spencer, Darwin und Lamarck hatten die Idee der Evolution auf den philosophischen Markt geworfen. Aber sie hatten sie nicht eingehend genug durchdacht, und so verfälschten sie diese Idee durch eine nachträgliche Überlegung, indem sie versuchten, das angebliche Räderwerk der Evolution auseinanderzunehmen und alles mechanistisch zu erklären. Für Bergson gab es kein Räderwerk, keinen Mechanismus, für ihn wurde auf Grund zahlreicher Analysen und sorgfältiger Untersuchungen vielmehr eines deutlich: die Evolution geschieht im Fluß des Lebens selbst, unvorhersehbar, triumphierend, unwiderstehlich, und sie entzieht sich jeder begrifflichen Erfassung oder rationalen Symbolisierung. Bergson fürchtete das Zurückfallen in naturwissenschaftliches Denken, das an der Materie geprägt wurde, die in der Schwere und Räumlichkeit in Erscheinung tritt. Nicht das Kräftespiel auf der Ebene der Materie kann die Evolution der Arten erklären, sondern der Elan vital, der immer siegreicher durch die aufsteigenden Formen der lebendigen Wesen hervorbricht: „(Es ist) ... die ursprüngliche Schwungkraft des Ganzen, dank deren die Bewegung der Teile weitergeht."[2]

[2] Schöpferische Entwicklung, *Jena 1912, 60.*

Die Evolution ist für Bergson weder eine blinde und zufällige Verkettung mechanischer Elemente, noch eine bewußte oder zum wenigsten finalisierte Anpassung an das Milieu — damit wäre die Intelligenz vor das Leben gestellt —, keine mechanische Kausalität, keine im voraus festgelegte Finalität. Der Elan vital bahnt sich von einer nach allen Richtungen strömenden Quelle aus einen Weg zum Geist hin. Dieser ursprüngliche Elan erfährt manche Wechselfälle und Fehlschläge in seinen vielfältigen Durchbruchsbemühungen. Letztlich aber triumphiert er in der immer geschmeidiger und feiner werdenden lebendigen Organisation, insbesondere im Nervensystem, das ihm gestattet, zum Menschen vorzustoßen, der allein imstande ist, unter gewissen Bedingungen, des Elan vital bewußt zu werden. Eine Stelle in „L'Evolution Créatrice" faßt Bergsons Gedanken über diesen Punkt sehr gut zusammen: „Denn beim Menschen ist das Bewußtsein wesentlich Intellekt. Und es könnte, es sollte, so scheint es, auch Intuition sein. Intuition und Intellekt vertreten zwei gegensätzliche Richtungen der Bewußtseinsarbeit: die Intuition geht im Sinne des Lebens selber, der Intellekt im umgekehrten Sinne und sieht sich so ganz von selbst auf die Bewegung der Materie eingestellt. Ganz und vollkommen wäre erst eine Menschheit, bei der diese beiden Formen bewußter Aktivität volle Entfaltung erreichten; und unzählige mögliche, je allen ersinnbaren Graden von Intellekt und Intuition entsprechende Mittelglieder lassen sich zwischen einer solchen Menschheit und der unseren denken. Hier liegt der Anteil des Zufalls im geistigen Bau unserer Art. Eine andere Evolution hätte zu einer anderen, entweder noch intelligenteren oder aber intuitiveren Menschheit führen können. In der Menschheit aber, an der wir Teil haben, ist tatsächlich die Intuition dem Intellekt fast vollständig geopfert worden. Es scheint als hätte das Bewußtsein in der Eroberung der Materie und der Rückeroberung seiner selbst das Beste seiner Kraft erschöpfen müssen. Denn unter den besonderen Bedingungen, unter denen diese Eroberung sich vollzog, erforderte sie die Anpassung des Bewußtseins an die Beschaffenheiten der Materie, forderte die Konzentrierung seiner gesamten Aufmerksamkeit auf diese Beschaffenheiten, forderte endlich seine Besonderung zum Intellekt. Dennoch, ob auch verschwimmend und vor allem diskontinuierlich, die Intuition besteht. Eine halb erloschene Lampe ist sie, die nur von Zeit zu Zeit und nur für Sekunden aufflackert. Schließlich aber, sie flackert doch auf, wenn ein vitales Interesse ins Spiel kommt. Und auf unsere Persönlichkeit und unsere Freiheit, auf die Stellung, die wir im Zusammenhang der Natur einnehmen, auf unseren Ursprung und vielleicht auch unsere Bestimmung wirkt sie, ein schwankendes, blasses Licht. Ein Licht aber, das darum nicht weniger die Finsternis jener Nacht durchbricht, in der uns der Intellekt beläßt" (Schöpferische Entwicklung, 271).

Der Mensch, dieses zwielichtige Wesen, unterliegt noch dem Absturz und der Schwere der Materie, die die Auflösung des schöpferischen Schwunges ist; ihr ist seine Intelligenz vom Ursprung her angepaßt. Darum muß er den

Verstand irgendwie übersteigen, sich diesem Angepaßtsein durch eine gewaltsame Wendung des Willens entreißen: „Sich umwendend, sich auf sich selber werfend, müßte das Vermögen des Schauens eins werden mit dem Akte des Wohlwollens."[3] Die Intuition trifft dann auf den Instinkt, der, an das Leben angepaßt, in Richtung des Elan vital gelegen ist, und erleuchtet ihn, gibt ihm seinen Sinn. Die Intuition findet hier die Dauer wieder, aber eine kosmisch gewordene Dauer, die letztlich mit dem Sein identisch ist, reine Spontaneität, reines Bewußtsein, reine Schöpfung. Es ist „... der Grund unseres Wesens, ist — wir fühlen es wohl — die eigene Substanz der Dinge, mit denen wir in Verbindung stehen"[4].

Die Natur der Dauer, des Elan vital also, erscheint damit als etwas Seelisches: „Je mehr sich also die Aufmerksamkeit dieser Kontinuität des Lebens zuwendet, desto mehr sieht man sich die organische Entwicklung der eines Bewußtseins nähern, wo die Vergangenheit gegen die Gegenwart drängt und aus ihr eine neue, eine all ihren Vorläufern inkommensurable Form hervorbrechen läßt."[5] Ein Analogon dieser Schöpfung ist uns in der Erfahrung des Bewußtseins gegeben, besonders im ästhetischen Bewußtsein. „In diesem Sinne kann wie vom Bewußtsein auch vom Leben gesagt werden, es erschaffe etwas in jeglichem Augenblick."[6] Diese Schöpfung ist einfach, leicht, wie die Inspiration des Dichters, die sich in der Vielfalt der Worte entfaltet, wie die Geste der Hand, die nur für die Analyse und Auseinanderlegung kompliziert erscheint: „... während doch die Natur nicht mehr Mühe hatte, ein Auge zu schaffen, als ich habe, meine Hand zu heben."[7] Die ganze Natur ist diese einfache und schöpferische, unvorhersehbare und anmutige Geste. Bergson beendigt das dritte Kapitel von „L'Evolution Créatrice" mit einer berühmten und großartigen Vision: „Wie das winzigste Staubkorn eins ist mit unserem gesamten Sonnensystem, mitgerissen in jene unteilbare Niederstiegsbewegung, die die Materialität selber ist, so auch sind alle organischen Wesen, vom geringsten bis zum höchsten, von den ersten Ursprüngen des Lebens ab bis zur Zeit, wo wir stehen, und in allen Räumen und in allen Zeiten, nur das Sichtbarwerden eines einzigen, der Bewegung der Materie entgegengesetzten und in sich ungeteilten Impulses. Alle Lebewesen tragen einander, alle überwältigt der gleiche furchtbare Drang. Das Tier nimmt seinen Stützpunkt auf der Pflanze, der Mensch schwingt sich auf die Tierheit, und die gesamte Menschheit in Raum und Zeit wird zum ungeheuren, neben jedem von uns galoppierenden Heere; vor uns und hinter uns in hinreißendem Vorstoß, fähig alle Hindernisse zu überreiten, und die größten Widerstände zu überwinden — vielleicht selbst den Tod."[8]

Daher die „biologische" und „kosmische" Auffassung der Philosophie. Die Philosophie ist nicht nur die Rückkehr des Geistes zu sich selbst, das Zusammenfallen des menschlichen Bewußtseins mit dem lebendigen Prinzip, aus dem es hervorgeht, eine Berührung mit der schöpferischen Anstren-

[3] Schöpferische Entwicklung 242. [4] ebd. 45. [5] ebd. 33.
[6] ebd. 35. [7] ebd. 97. [8] ebd. 274/75.

gung. Sie ist Ergründung des Werdens ganz allgemein, der wahre Evolutionismus und deshalb die wahre Weiterführung der Naturwissenschaft[9]. Bergsons biologische und organizistische Art, die Philosophie anzugehen, hat wahrscheinlich viel Einfluß gehabt auf Systeme wie die organischen Philosophien in den Vereinigten Staaten oder die biologische Philosophie eines Raymond Ruyer in Frankreich. Daneben sei vor allem auf die überraschende Verwandtschaft einer solchen kosmischen Vision mit derjenigen Teilhard de Chardins hingewiesen. Wenn Bergson schreibt: „Je mehr man darüber nachdenkt, um so mehr kommt man zu der Einsicht, daß diese Konzeption der Metaphysik es ist, die von der Naturwissenschaft nahegelegt wird", so muß man an die Grundposition Teilhard de Chardins denken, die, ausgehend von den Überlegungen des Paläontologen und Geologen eine im naturwissenschaftlichen Denken verwurzelte, darauf gestützte und es weiterführende philosophische Reflexion darstellt. Die Methode ist im Grund dieselbe: sie bedenkt in einer Einheit zusammen die biologischen und psychischen Tatsachen und macht sie für eine Lösung der metaphysischen Probleme zugänglich. Weder bei Teilhard de Chardin noch bei Bergson gibt es eine Aufhebung der Kontinuität, verschiedene Ebenen, besondere Methoden, genau zwischen dem Biologischen und Psychischen abgegrenzte Probleme. Daher dieser für manche beunruhigende Eindruck organischer Einheitlichkeit, die den Kosmos zugleich zum Fragezeichen und zur Lösung macht.

Am Grund des Problems findet sich noch eine weitere offenkundige Übereinstimmung. Für Bergson wie für Teilhard de Chardin steht es außer Zweifel, daß die Evolution im ganzen genommen jenen Elan des Geistes darstellt, der die Materie durchströmt — „das Weltall in der Schwerkraft auf den Geist zu fallend" (Teilhard de Chardin) —, und daß diese Evolution eine aufsteigende ist. Wenn ihr Hervorströmen auch in verschiedenen Bildern gefaßt wird, als Geysir bei Bergson, in Form einer Spirale bei Teilhard de Chardin, die Intuition und der evolutionistische Optimismus bleiben dieselben. Nach Bergson führt die Evolution zum Triumph, nach Teilhard de Chardin ist der ganze Kosmos belebt vom Punkt Omega, der die Ankunft der „Noosphäre" und des schließlich ganz vermenschlichten und damit vergöttlichten Menschen vollenden wird. Im einen wie im anderen lebt etwas von einem eschatologischen Propheten, aber bei beiden stützt sich der prophetische Schwung auf die Gegebenheiten der Biologie. Für beide auch liegt der naturwissenschaftliche und technische Fortschritt im Sinn der geistigen Evolution. „Die Notwendigkeit eines ununterbrochenen Wachstums des Universums, eines *Lebens* der Realität, meine ich, tut sich auf. Von hier aus aber tritt auch das Leben, das wir auf unserem Planeten vorfinden, dieses im selben Sinne wie das Universum gerichtete, dieses der Materie entgegengesetzte Leben, unter neuen Aspekt."[10] Bergson kündigt hier Teilhard de Chardin an[11].

[9] Vgl. *Gaston Berger, Gabriel Marcel, Henri Gouhier u. a.* in einem Colloquium, das die *Nouvelles Littéraires vom 22. 10. 1959* veröffentlichten.

[10] Schöpferische Entwicklung 346. [11] Vgl. diese Zschr. 165 (1959/60) 210.

Beide Standpunkte werfen auch dieselben Probleme auf: die Gefahr eines Pantheismus oder wenigstens einer mangelnden Transzendenz des „Punktes Omega" bzw. des Quellpunktes des Elan vital; Schwierigkeiten, hervorgerufen durch die negativen Ideen: das Nichts, die Materie, das Leid, das Übel; eine Verallgemeinerung von naturwissenschaftlichen Tatsachen, die sich zu sehr in Bildern bewegt; eine ausschließlich „welthafte" Einstellung, um mit Gaston Berger zu reden.

Zu erwähnen wäre auch der Einfluß der Erneuerung der biologischen Sicht auf die Biologie selbst, insbesondere auf die Überwindung der Dualität von physikalisch-chemischer und eigentlich „vitaler" Seite der Biologie durch eine eigene, und zwar psychische Deutung des Lebendigen als solchen. Man fände manche Berührungspunkte mit dem Denken Bergsons oder Spuren seiner Philosophie in den Werken von Denkern wie Cuénot, Whitehead, Canguilhem, Lecomte du Noüy, Ruyer, Pauli, Bleuler, Hans Driesch, Schrödinger, MacDougall oder auch Spemann.

III

Mit seinem Werk „Les deux Sources de la Morale et de la Religion" gewinnt Bergson noch tieferen Einfluß auf das Denken unserer Zeit. Er ändert darin weder das zentrale Thema seiner Philosophie noch ihre Richtung; nur wendet er sich jetzt dem Gottesproblem zu, das bis dahin, wenn nicht im Denken, so doch wenigstens im Werk Bergsons zurücktrat. Wieder bilden der Elan vital und die Intuition, die allein dazu den Zugang schenkt, das zentrale Thema dieses Buches. Wieder begegnen wir der Idee des nicht berechenbaren und schöpferischen Lebensstromes. Aber diesmal wird der Quellpunkt des Hervorströmens, der Ursprung des Elan bei seinem Namen genannt, es geht um Gott. Die schöpferische Evolution, der unaufhörlich fortschreitende Kosmos, findet vollen Sinn, indem sie sich offenbart als eine „Maschine, um Götter zu machen".

Die Moral sprudelt empor und fällt manchmal in toten Kristallisationen zurück; aber ihre Quelle ist der Elan, ihre Bewegung der Fortschritt und die Freude: „In der Ethik des Aufschwungs dagegen ist implizit das Gefühl eines Fortschritts enthalten. Das Gefühl, von dem wir sprechen, ist die Begeisterung eines Vormarsches ... Es genügt, daß die Freude der Begeisterung mehr enthält als das Vergnügen des Wohlbehagens, in dem dieses Vergnügen jene Freude nicht einschließt, diese Freude aber jenes Vergnügen in sich enthält und es sogar in sich aufsaugt. Das fühlen wir; und die so erhaltene Gewißheit, weit entfernt davon einer Metaphysik verhaftet zu sein, ist das, was dieser Metaphysik erst ihre festeste Stütze gibt."[12]

Péguy hat die Gedanken Bergsons zur Moral lang vor ihrer Formulierung in den „Deux Sources" verstanden und vorausgefühlt, als er die Gefahren der Kristallisation, der Erstarrung der Seele in den leeren Formeln der Ge-

[12] Die beiden Quellen der Moral und der Religion, übersetzt von *Eugen Lerch, Jena 1933, 47—48.*

wohnheit aufwies: „Von allem, was es Schlimmes geben kann, ist die Gewohnheit das Schlimmste." Unzählige junge Menschen nach dem ersten Weltkrieg, besonders in der Jugendbewegung, sprachen sich immer wieder Texte voll Bergsonscher Philosophie wie diese vor: „Die Moral ist ein Eigentum, ein Regime des Eigentums und gewiß ein Wohlgefallen daran. Die Moral macht uns zu Eigentümern unserer dürftigen Tugenden. Die Gnade macht uns zu einer Familie und einer Rasse..."[13] „Wenn von der endgültigen Verhärtung und von der endgültigen Verstockung die Rede ist, so ist darunter durchaus ein wirkliches Hartwerden zu verstehen, das die Seele gleichsam in dürres Holz verwandelt."[14]

Wahrscheinlich ist es zum großen Teil dem tief wirkenden Einfluß Péguys zu verdanken, daß Bergsons Begriffe der geschlossenen Moral und der Gnade, des „Auf-der-Stelle-Tretens" und der Inspiration so weit und dauerhaft ausstrahlten. Denken wir etwa an den berühmten „Anruf des Heroen": „Aber die großen ethischen Gestalten, die in der Geschichte Epoche gemacht haben, reichen sich die Hand über die Jahrhunderte hinweg, über unsere menschlichen Gemeinwesen hinweg ... Wir können ihre Stimme nicht deutlich hören; dennoch ist ihr Ruf ergangen; etwas in der Tiefe unserer Seele antwortet ihnen..."[15]

Unweigerlich denkt man dabei an den seltsamen Zauber, den Jeanne d'Arc auf Péguy ausübte, von seinen ersten Jahren am Collège Sainte Barbe bis zu dem Mystère de la Charité de Jeanne d'Arc. Wie merkwürdig hat sich zwischen beiden das Verhältnis von Lehrer und Schüler gewandelt, wenn man etwa Péguys Unterscheidung zwischen Mystik und Politik betrachtet: „Die Politik spottet der Mystik, aber die Mystik nährt die Politik" („Notre Jeunesse") und dann Bergsons Worte über dieselbe Dualität von Verflechtung, sozialem Druck und Mystik hört: „Wenn das Wort eines großen Mystikers eines seiner Nachfolger bei dem oder jenem unter uns ein Echo findet, ist es dann nicht so, daß in uns ein Mystiker wohnt, der nur schlummert und auf eine Gelegenheit wartet, um zu erwachen?"[16]

Bergson eigentümlich und Péguy völlig fremd bleibt freilich die biologische Perspektive. Das Streben, die schöpferische Begeisterung, der Anruf des Heroen sind ein Aufleuchten des Elan vital mitten im mechanischen Zurückfallen: „... (Man begreift), daß das Leben, das an einem bestimmten Punkte seiner Entwicklung das Menschengeschlecht hervorgebracht haben muß, gewissen bevorzugten Individualitäten einen neuen Anstoß leiht, Individualitäten, die hineingetaucht sind, um neue Kraft zu schöpfen und der Gesellschaft zu weiterem Fortschreiten zu verhelfen ... Dagegen wird alles klar, wenn man hinter diesen (sozialen) Manifestationen das Leben selbst sucht. Wir wollen also dem Wort Biologie den sehr weiten Sinn geben, den es haben sollte, den es vielleicht einmal erhalten wird und abschließend sagen: Alle Ethik, ob Druck oder Aufstreben, ist biologischer Natur."[17]

[13] Nota conjuncta 97. [14] ebd. 109.
[15] Die beiden Quellen 64. [16] ebd. 97. [17] ebd. 97—98.

Im zweiten Teil von „Deux Sources", wo sich Bergson dem religiösen Problem zuwendet, schreitet er noch weiter in der gleichen Richtung. Wieder findet er die Dualität zwischen der statischen Religion, die organisiert, rationalisiert, in Formeln gefaßt ist, und der dynamischen Religion, die Elan, Streben, in ihren Gipfeln Zusammenfallen mit Gott ist, mit dem Elan vital also, wobei beide Wörter in ihrem vollen Sinn zu nehmen sind: „Elan", das heißt Bewegung, unendliche Evolution, und „vital", das heißt Leben, Spontaneität, Freiheit, Unberechenbarkeit. Die Mystik ist der Zugang zu diesem Gott, ein intuitives Sichversenken in den Elan vital selbst: „Als wir die Mystik in ihrer Beziehung zum Lebensschwung bestimmten, haben wir implizite zugegeben, daß die wahre Mystik etwas Seltenes ist."[18] Sie ist das Mittel, „das Problem der Existenz und der Natur Gottes experimentell anzugehen". Wenn Gott existiert, so ist es die Erfahrung, die es uns lehrt. Die frühere biologische Beweisführung hatte Bergson zur Annahme des psychischen Charakters der „durch die Materie hindurchströmenden Energie" geführt, vor allem in ihrem Gipfelpunkt, der Bewußtheit. Die Mystik ist Teilhabe an dem herrlichen und schöpferischen Leben Gottes selbst, der als Liebe erfahren wird. „Das wird also die Schlußfolgerung des Philosophen sein müssen, der sich an die mystische Erfahrung hält. Die Schöpfung wird ihm als ein Unternehmen Gottes erscheinen, mit dem dieser Schöpfer erschafft, um sich Wesen beizugesellen, die seiner Liebe würdig seien."[19]

Aber auch hier bleibt Bergson seiner zentralen Thematik treu, er sieht Gott und Mystik unter dem evolutionistischen Gesichtspunkt: „Unter diesen Umständen hindert den Philosophen nichts, die Idee zu Ende zu führen, die der Mystiker ihm suggeriert, die Idee eines Weltalls, das nur der sichtbare und fühlbare Aspekt des Bedürfnisses zu lieben ist, mit allen Konsequenzen, die diese schöpferische Emotion nach sich zieht, ich meine mit der Erscheinung vom lebenden Wesen, in denen dieses Gefühl seine Ergänzung findet, und in der Unzahl anderer lebender Wesen, ohne die jene nicht hätten erscheinen können, und schließlich mit einer ungeheuren Menge von Stofflichkeit, ohne die das Leben nicht möglich gewesen wäre.

Wir gehen damit sicherlich über die Schlüsse der ‚Evolution Créatrice' hinaus ... Aber wir können nicht oft genug wiederholen: die philosophische Gewißheit läßt verschiedene Abstufungen zu, sie wendet sich ebenso an die Intuition wie an die Reflexion, und wenn die sich an die Wissenschaft anlehnende Intuition überhaupt einer Fortführung fähig ist, so kann dies nur durch die mystische Intuition geschehen."[20]

Indem Bergson der mystischen Erfahrung eine so grundlegende Bedeutung zumaß, brachte er ein Anliegen zur Geltung, das viele Philosophen damals bewegte. Seit den Überlegungen über Spencer war ein weiter Weg zurückgelegt worden. Nun gelangte man zu Gott, und zwar gerade, nach der Absicht Bergsons, zu dem Gott der Liebe des Christentums. Der Philosophie

[18] ebd. 211. [19] ebd. 253. [20] ebd. 254.

der Religion wurde damit eine glänzende Rechtfertigung zuteil, und sie gewann gewissermaßen das philosophische Bürgerrecht. Die „Deux Sources" fanden ein ungeheures Echo. Nunmehr war für das philosophische und gebildete Publikum Mystik nicht mehr gleichbedeutend mit Hysterie wie zur Zeit Janets (1823—1899). Dank Bergson hatte die religiöse Erfahrung Vertrauenswürdigkeit gewonnen — welche Vorbehalte man im übrigen auch machen muß.

Das sind einige der großen Themen der Philosophie Bergsons, die das Denken unserer Zeit geprägt haben. In anderen Bereichen, wie der Politik, müßte etwa auf die Rolle hingewiesen werden, die Bergson während des ersten Weltkriegs bei seiner Begegnung mit Präsident Wilson zufiel; sie hatte zweifellos mehr oder minder direkten Einfluß auf die Gründung und den Geist des Völkerbundes. Auch seine nahezu „prophetischen" Ansichten über die aktuellen physikalischen Theorien wären zu erwähnen, wie sie sich in den Arbeiten eines Langevin, Eddington, Meyerson oder in der Quantenphysik finden[21].

Die Gedenkartikel zu Bergsons hundertstem Geburtstag 1959 hoben übereinstimmend hervor, von welch entscheidender Bedeutung Bergson für die geistigen Bewegungen unserer Zeit war, wenn sich auch diese Ideen in mancher Hinsicht vom Buchstaben seiner Philosophie entfernen oder ihn sogar leugnen.

Dennoch macht sich eine Loslösung von der Philosophie Bergsons bemerkbar, vor allem in den jungen Generationen. Dies ist sicher darauf zurückzuführen, daß Bergson ein Philosoph aus der Zeit vor dem Krieg ist, daß an keinem Punkt seines Werkes und seines Charakters die Angst spürbar wird, die der grundlegende Wesenszug der unsere Zeit kennzeichnenden existentiellen Reflexion ist. Gewiß ist sein Denken Elan, aber ein meditativer, gelöster, optimistischer Elan. Gaston Berger berichtet die folgende Bemerkung von Le Senne: „Wenn ich tief leide, kann ich mich nicht mehr als Bergsonianer fühlen."[22] Bergson selbst hat sicher die Angst und den Schmerz gekannt in den letzten, so tragischen und dunklen Tagen seines Lebens. Aber kann die Erfahrung der Existenz auf seine ruhige und selbstsichere Art in unserer erschütterten Welt gelebt werden, die durch Rückfälle in die Barbarei, durch ein tiefes Gefühl des Bedrohtsein, der Gebrechlichkeit, des Übels geprägt ist? Auch hier ließe sich wieder eine Verwandtschaft mit Teilhard de Chardin finden, bei dem der Leser vergebens den für den Christen so entscheidenden Sinn für das Leid und das Kreuz sucht.

Das ändert aber nichts daran, daß die zeitgenössische Philosophie ganz und gar, in ihren Quellen wie in ihrem Geist, durch die Revolution Bergsons geprägt ist: „Eins verzeiht man Bergson nicht, daß er unsere Ketten gesprengt hat" (Péguy).

---

[21] Vgl. *Bulletin de la Société française de philosophie*, in: Bergson et Nous, Mai 1959, Bergson et l'esprit de la Physique contemporaine von *Milic Capek*, 53 lf.
[22] *Nouvelles Littéraires 22. 10. 1959.*

Naturwissenschaft auf dem Weg zur Religion?

WOLFGANG KUHN

In den Jahren nach dem letzten Krieg erweckte es den Eindruck, als habe die moderne Naturwissenschaft, wie sie sich jetzt absichtlich nannte, einen entscheidenden Positionswechsel vollzogen. Viele namhafte Forscher, so konnte man populärwissenschaftlichen Büchern, Zeitschriftenartikeln, Rundfunksendungen und Vorträgen entnehmen, bemühten sich ernsthaft darum, diese moderne Naturwissenschaft von dem weltanschaulichen Makel reinzuwaschen, der ihr noch aus der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts anhaftete: dem Makel des religionsfeindlichen mechanistischen Materialismus. In der Einleitung seines letzten Werkes schrieb 1947 Lecomte du Noüy, ein französischer Wissenschaftler von internationalem Rang: „Die Naturwissenschaft hat dazu gedient, die Religion zu erschüttern. Die Naturwissenschaft muß dazu dienen, sie wieder zu festigen."[1] Als Zweck des Buches nannte er die Bemühung, aus der kritischen Untersuchung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse vernünftige Schlüsse abzuleiten, die „unausweichlich zur Gottesidee führen"[2]. Es ist dies nur ein Beispiel unter vielen, und begreiflicherweise hat es nicht an mahnenden Gegenstimmen gefehlt. So wandte sich Theodor Litt entschieden gegen den Mißbrauch der naturwissenschaftlichen Arbeitsmethode und bezeichnete ihre anmaßende Anwendung auch auf andere Wissenschaftsbereiche als eine unerlaubte Grenzüberschreitung[3]. Eine solche ist z. B. der Versuch, die menschliche Willensfreiheit durch den Hinweis auf die „Freiheit" des inneratomaren Geschehens, wie sie die Heisenbergsche Relation nahelegt, physikalisch zu „rechtfertigen"[4] oder das Prinzip der Komplementarität — man denke etwa an das Licht als korpuskularen Vorgang *und* als Welle — zur Erklärung nichtphysikalischer Erscheinungen wie dem Zusammenhang von Leib und Seele heranzuziehen. Waren doch ähnliche Grenzüberschreitungen — Litt spricht vom imperialistischen Drang der rechnenden Naturwissenschaft —, die Versuche, geisteswissenschaftliche Probleme, ja theologische Fragen mit Hilfe dieser Methode zu lösen oder ad absurdum zu führen zur Zeit Haeckels, Büchners u. a. Ursache der scheinbaren Religionsfeindlichkeit der Naturwissenschaft. Sollte es nicht nachdenklich stimmen, wenn die gleiche Wissenschaft nun plötzlich sich selbst zum Kronzeugen der Religion erklärt? In der Tat liegt die Befürchtung, eines Tages könne ein erneuter Umschwung erfolgen, nur allzu nahe.

Die Gefahr der Grenzüberschreitung darf jedoch nicht verallgemeinert

---

[1] *P. Lecomte du Noüy,* Die Bestimmung des Menschen, *Stuttgart 1948, 14.*
[2] ebd. 14.
[3] *Th. Litt,* Naturwissenschaft und Menschenbildung, *Heidelberg 1954, 80.*
[4] *Pascual Jordan,* Das Bild der modernen Physik, *Berlin 1957, 113.* Vgl. diese Zschr. 145 (1949/50) 39.

werden. Sie muß keineswegs immer drohen, wenn ein Naturwissenschaftler — und wer wollte ihm dieses Recht streitig machen? — die Grenzen seiner Wissenschaft zeigt, wie das Bavink in einer seiner Schriften tut[5]. Sein Anliegen besteht nicht etwa darin, aus den Ergebnissen moderner physikalischer Forschung Gottesbeweise abzuleiten, sondern zu zeigen, daß die heutige Naturwissenschaft dem Gläubigen keine Hindernisse mehr in den Weg legt und die Kluft zwischen Wissenschaft und Religion nicht unüberbrückbar läßt. Naturwissenschaft auf dem Weg zur Religion soll also heißen, daß „sie sich selbst ihrer Grenzen bewußt geworden ist" und zu den Fragen hinführt, auf die eine Metaphysik „Antwort wagen kann"[6]. Im gleichen Sinn nennt das Herder-Lexikon[7] die Selbstbesinnung der Naturwissenschaften auf die Grenzen ihres Denkens und ihrer Verfahrensweisen, die den Weg für eine philosophische Selbstbesinnung bereitet, eine der bedeutsamsten Erscheinungen unseres Jahrhunderts. Der unbedingte Fortschrittsglaube sei von dieser Sicht her endgültig gebrochen.

Wenn auch die naturwissenschaftliche Forschung ihrer Methode gemäß keine zwingenden Gottesbeweise erbringen kann, so ist es doch zweifellos ein großer Fortschritt, wenn sie sich ihrer Grenzen bewußt geworden und damit genötigt ist, zumindest eine neutrale Haltung anzunehmen. Man sollte also erwarten, daß sich diese „Selbstbesinnung" immer mehr Bahn bricht und die alten überholten Vorurteile und Fehlurteile der mechanistisch-materialistischen Zeit aus der neueren Literatur allgemach verschwinden.

Wer jedoch die Neuerscheinungen auf dem biologischen Sektor verfolgt, gelangt schon sehr bald zu der überraschenden Feststellung, daß von dieser Selbstbesinnung auf ihre Grenzen oder gar von einer entscheidenden Wandlung in bezug auf mechanistisch-materialistische Gedankengänge bei den Biologen nicht die Rede sein kann. Hat sich in der modernen Biologie Litts Befürchtung bereits bewahrheitet? Ist das Pendel, das zwischen Optimismus und Pessimismus schwankt[8], wiederum nach der Gegenseite ausgeschlagen, weil der Fortschritt der Wissenschaft zu neuen Aspekten führte? Doch die letzte Vermutung ist irrig. So seltsam es auch erscheinen mag: die mechanistisch-materialistischen Tendenzen in der Literatur — insbesondere der populärwissenschaftlichen — resultieren nicht aus einer Überwindung neovitalistischer Lehren, die u. a. von Hans Driesch[9] dem biologischen Materialismus entgegengestellt wurden. Sie kennzeichnen statt eines Voranschreitens vielmehr einen Rückzug auf die Ausgangsposition, wenn man es nicht einfach als Konservativismus oder gar als Mangel an Einsicht bezeichnen will. Dieses starrsinnige Beharren auf mechanistischen Ideen, trotz aller

---

[5] *B. Bavink*, Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion, *Basel 1948*.

[6] *A. Wenzl*, Die philosophischen Grenzfragen der modernen Naturwissenschaft, *Stuttgart 1954, 137*.

[7] Herder-Lexikon *1953, X, 774 ff.*

[8] *A. Wenzl* a.a.O. 9.

[9] *H. Driesch*, Philosophie des Organischen, *Leipzig 1909; ders.*, Die Maschine und der Organismus, *Leipzig 1935*.

neuen Einsichten, die durch die Arbeiten Drieschs, Wolterecks, v. Uexkülls und vieler anderer erzielt wurden, ist um so unverständlicher, als der Mechanismus der sogenannten „klassischen Physik" durch die Forschungsergebnisse der „modernen Physik" selbst längst überwunden ist. Kein Physiker hält es heute noch für möglich, alle Geschehensabläufe auf die Gesetze der klassischen Mechanik zurückzuführen — die Grundforderung eines jeden „Mechanismus". „Wir wissen nämlich jetzt", sagt der Physiker Jordan[10], „daß das materialistische oder besser gesagt mechanistische Naturbild, wie es von Haeckel noch vertreten werden konnte, schon rein physikalisch nicht zutreffend ist." Von Weizsäckers Vorschlag[11], statt „Mechanismus" lieber „Physikalismus" zu sagen, ändert am Grundsätzlichen nichts: an der Bemühung nämlich, alles Lebensgeschehen ausschließlich auf chemisch-physikalisch definierbare Vorgänge zurückzuführen und damit zugleich eine physikalisch-chemische „Erklärung" dafür zu finden.

Fehlerhafte Analogien

Bezeichnend ist, „wie sich die Bilder gleichen": die Argumente, die heute gegen eine nicht chemisch-physikalisch bedingte Eigengesetzlichkeit des Lebendigen vorgebracht werden, unterscheiden sich in nichts von denen, die Haeckel vor nahezu hundert Jahren anführte. So versucht v. Weizsäcker[12] einen der Beweise von Driesch für die Wirksamkeit des übermaschinellen „ganzmachenden Faktors", der Entelechie als Ursache der Eigengesetzlichkeit des Lebendigen dadurch zu entkräften, daß er das Lebewesen mit einer Kerzenflamme vergleicht. Bekanntlich hat Driesch ganz junge Entwicklungsstadien von Amphibienkeimen und Seeigeln geteilt und festgestellt, daß aus jeder Hälfte nicht etwa nur ein halbes, sondern ein ganzes, d. h. also ein völlig normal entwickeltes, wenn auch etwas kleineres Tier entsteht. Ein Lebewesen kann also geteilt werden — und dennoch bleibt es „ganz". Darin sah Driesch einen der grundsätzlichen Unterschiede zwischen der Maschine als einem allein mechanischen Gesetzen folgenden Gebilde und dem eigengesetzlichen Organismus. Eine Maschine ist nicht mehr „ganz", wenn man sie teilt, sie kann sich auch nicht selbst „reparieren", d. h. in diesem Fall er-„gänzen". Wenn man aber, so folgert v. Weizsäcker, „ein so einfaches Ding wie eine Kerzenflamme" an Stelle irgendeiner komplizierten Maschine zum Vergleich heranzieht, dann erkennt man, daß sich dem Teilungsexperiment von Driesch durchaus entsprechende Versuche damit anstellen lassen. Zunächst sind die scheinbaren Parallelen zum Lebewesen verblüffend: „Niemand leugnet, daß wir sie (die Flamme! Verf.) physikalisch-chemisch verstehen. Aber sie hat Stoffwechsel bei gleichbleibender Form (wie auch das Lebewesen; Verf.), sie stellt ihre Gestalt nach äußerer Störung wieder her,

[10] *P. Jordan*, Woher kommt das Leben? in: Lebendiges Wissen, *Sammlung lung Dieterich Bd. 99, Wiesbaden o. J., 221.*
[11] *C. Fr. v. Weizsäcker*, Die Geschichte der Natur, *Göttingen 1958, 85.*
[12] ebd. 89.

sie vermehrt sich, wenn man andere Kerzen mit ihr anzündet, ja man kann das Drieschsche Seeigelexperiment mit ihr anstellen: spaltet man den Docht, so entstehen zwei ganze, aber schwächere Kerzenflammen."[13] Für den Laien ist dieser anschauliche Vergleich scheinbar überzeugend. Die Flamme war ja seit jeher ein Symbol des Lebens. Aber dennoch ist es falsch und irreführend, auf solche Weise zu argumentieren. Der Vergleich ist tatsächlich nicht in einem einzigen seiner Teile zutreffend. Man könnte ihn geradezu als Schulbeispiel dafür ansehen, wie man es nicht machen darf. Gewiß hat eine Kerze „Stoffwechsel", aber doch einen Stoffwechsel ganz anderer, ja geradezu entgegengesetzter Art als der lebendige Organismus. Keinesfalls darf aus einer Gleichheit der Bezeichnung, zumal wenn sie so umfassend ist, auf eine Wesensgleichheit der damit bezeichneten Vorgänge — wie hier — geschlossen werden. „Stoffwechsel" beinhaltet bei einer brennenden Kerze Zerlegung energiereicher Verbindungen (Kohlenwasserstoffe) durch Oxydation in energieärmere — eben die anfallenden Oxydations- oder Verbrennungsprodukte Wasser und Kohlendioxyd. Die dabei freiwerdende Energie äußert sich als Licht und Wärme. In diesen einfachen Vorgängen erschöpft sich der gesamte Stoffwechsel einer Kerze. Damit ist jedoch nicht einmal der Arbeitsstoffwechsel oder Betriebsstoffwechsel im lebendigen Organismus zu vergleichen — ganz zu schweigen vom aufbauenden und neue organische Strukturen schaffenden „Baustoffwechsel". Nicht nur, daß im Lebewesen keine „Verbrennung" im Sinn des Kerzenstoffwechsels stattfindet — dabei wäre Leben unmöglich —, auch die Energie, mit der wir unsere Muskeln bewegen, stammt keineswegs direkt aus dem Abbau von Kohlehydraten[14]. Die Vorgänge selbst des „Betriebsstoffwechsels" — eine Bezeichnung, die eigentlich heute gar nicht mehr verwendet werden dürfte, weil man ihn vom „Baustoffwechsel" durchaus nicht trennen kann — sind sehr viel komplizierter als die in der Kerzenflamme. Einen aufbauenden Stoffwechsel vermissen wir, wie gesagt, bei der Flamme vollends. Im Gegenteil: während der lebendige Organismus aus den aufgenommenen Nahrungsstoffen höhere und kompliziertere Verbindungen aufbaut, die zudem nicht nur, chemisch gesehen, komplexer sind, sondern darüber hinaus noch durch ihre besondere Anordnung im Organ einer spezifischen Leistung dienen — man denke etwa nur an den „Aufbau" eines Auges oder des Gehirns —, vollzieht sich in der Flamme lediglich ein Abbau von komplizierteren zu einfacheren Verbindungen. Noch deutlicher wird der Wesensunterschied zwischen dem Stoffwechsel der Flamme und dem des Lebewesens, wenn man die Vorgänge von der energetischen Seite betrachtet. Der Kerzenstoffwechsel folgt dem zweiten Hauptsatz der Thermodynamik im Sinn einer Entropiezunahme: aus energiereichen Verbindungen, den Paraffinen, gehen energieärmere hervor, Wasser und Kohlendioxyd. Eine Ordnung höheren Grades — die höher-

[13] ebd. 89.

[14] J. Haas, Zellforschung und Lebensproblem, in: Forschung von heute, *München 1958.*

strukturierten Kohlenwasserstoffmoleküle — zerfällt zugunsten größerer „Unordnung" — der wesentlich einfacher strukturierten Oxydationsprodukte. Der lebende Organismus hingegen baut eine höhere Ordnung — das Eiweiß der Organe und ihre komplizierte Struktur — aus niederer Ordnung — den Nahrungsstoffen — auf. Deshalb sprach Schrödinger[15] bei den Lebensvorgängen von „negativer Entropie". Streng genommen ist diese Bezeichnung irreführend, denn der zweite Hauptsatz der Thermodynamik gilt auch für die Lebewesen. Aber das Wesentliche hat Schrödinger erkannt: „die erstaunliche Gabe eines Organismus, einen Strom von Ordnung auf sich zu ziehen und damit dem Zerfall in atomares Chaos auszuweichen" — diesem Zerfall, der für jede Verbrennung, also auch die in einer Kerzenflamme typisch ist. Die Bezeichnung „Chaos" ist sogar wörtlich zu nehmen: als Verbrennungsprodukte entstehen Gase. Sie befinden sich in einem Aggregatzustand, der keinerlei Ordnung der Moleküle oder Atome mehr erkennen läßt. Unser Wort „Gas" stammt von „Chaos"!

So betrachtet hat also der Stoffwechsel einer Kerzenflamme nicht nur nichts gemeinsam mit dem eines lebendigen Organismus, sondern ist ihm sogar direkt entgegengesetzt. Er ist kein irgendwelchen Lebensvorgängen, nicht einmal den „chemischen" vergleichbarer Prozeß. Man kann ihn tatsächlich höchstens mit dem „Stoffwechsel" einer Leiche vergleichen: mit dem Vorgang der Verwesung, bei dem im Grund dasselbe geschieht — nur wesentlich verlangsamt. Sobald der Organismus tot ist, zerfällt seine Ordnung. Durch die Fäulnis werden seine höheren und energiereichen Verbindungen unter Freiwerden von Wärme, mitunter sogar Lichterscheinungen, abgebaut und es entsteht als Endprodukt wieder das „Chaos". Die brennende Kerze könnte also höchstens ein Symbol des Verfalls und Todes sein — niemals aber als Analogon eines lebendigen Organismus dienen!

Damit verliert auch der Hinweis auf die Möglichkeit der „Teilung" einer Flamme jeglichen Wert. Er entspricht ja nicht der Teilung eines lebendigen Organismus, wie sie Driesch im entwicklungsmechanischen Experiment vollzog, sondern höchstens der Teilung einer Leiche, wobei zwei kleinere Teile entstehen, von denen jeder für sich allein unter Energieverlust und Substanzabbau weiterverwest. Aus dem Gesagten geht ebenfalls hervor, daß auch die „Gestalt" der Kerzenflamme — ein Ergebnis der chemischen Abbauprozesse — nicht einmal gleichnishaft das geringste mit der körperlichen Organisation eines Lebewesens gemeinsam hat. Zur „Vermehrung" durch Anzünden eines zweiten Dochtes an der Kerzenflamme wäre zu sagen, daß — von allem anderen abgesehen — hier die gleiche Unvorsichtigkeit im Gebrauch fundamentaler Begriffe aus der Biologie vorliegt. Vermehrung bedeutet bei einem Lebewesen Hervorbringung von seinesgleichen durch Teilungsvorgänge[16] — man denke im „einfachsten" Fall an eine Amöbe, die

[15] *E. Schrödinger*, Was ist Leben? (zit. nach *M. Hartmann*, Einführung in die allgemeine Biologie 78).

[16] *W. Troll*, Das Virusproblem in ontologischer Sicht, *Wiesbaden 1951.*

sich durchschnürt. Davon kann bei der „Vermehrung" einer Kerzenflamme keine Rede sein. Wird ein Docht an einer Flamme angezündet, so geschieht dabei nicht mehr, als daß die Verbrennungswärme der Flamme — das Produkt des Abbaus energiereicher Verbindungen — die andere brennbare Substanz über ihre Entzündungstemperatur erhitzt, so daß nun auch bei ihr der „Verbrennung" genannte Abbau beginnt. Das ist ein rein energetischer Vorgang. Mit „Vermehrung", bei der das Hauptproblem in der Erhaltung und Verdoppelung von Strukturen besteht, hat er nicht das mindeste gemein. Damit wäre v. Weizsäckers Vergleich in allen Teilen als nicht zutreffend erkannt und bietet gleichzeitig eines der vielen Beispiele für die Gefährlichkeit fehlerhafter Analogien. Denn welcher Laie ist in der Lage, alle jene Vorgänge richtig zu analysieren?

Die Bemühungen um restlose Auflösung allen Lebensgeschehens in chemisch-physikalische Prozesse, wie sie kennzeichnend waren für die materialistische Biologie der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, werden also auch heute noch fortgesetzt, im Gegensatz zu allen neuen Einsichten in die Eigengesetzlichkeit des Lebendigen. Von einem endgültigen Brechen mit dem „unbedingten Fortschrittsglauben" kann demnach — zumindest in der Biologie — keine Rede sein. Er kommt deutlich in den Worten Max Hartmanns zum Ausdruck: „Wenn die gesamten ineinandergreifenden physikalischen und chemischen Zusammenhänge im lebenden Organismus bekannt wären, könnte vielleicht eine zutreffende physikalische und chemische Definition des Lebens gegeben werden."[17] An anderer Stelle[18] ist die Rede von den Formbildungsprozessen, die „heute noch nicht" — die Betonung liegt durchaus auf dem „noch" — auf ein dabei wirksames physikalisch-chemisches Geschehen zurückführbar sind.

Ganz ähnlich wie in der zuerst untersuchten Analogie zwischen Lebewesen und Kerzenflamme liegen die Verhältnisse bei einer anderen, ebenfalls sehr „konservativen", noch aus der mechanistisch-materialistischen Epoche der Naturforschung stammenden zweiten. Auch sie kann als Schulbeispiel dafür dienen, wie hartnäckig und von jeder neuen und höheren wissenschaftlichen Erkenntnis unbeeinflußt solche irrigen Vorstellungen sich behaupten. Vielleicht, wie Carrel meint, weil sie unserem Verstand so leicht eingehen. Leichtere Verständlichkeit ist jedoch kein Wahrheitskriterium. Es handelt sich um den Einwand gegen die Lehre von der Eigengesetzlichkeit des Lebendigen, daß auch Kristalle befähigt seien, zu „wachsen" und zu „regenerieren". Wie bereits angedeutet, nannte Driesch die Fähigkeit des lebendigen Organismus, sich selbst zu „reparieren", seine unversehrte Ganzheit nach Beschädigungen wieder herzustellen, eines der wichtigsten Argumente für die Existenz einer übermaschinellen Eigengesetzlichkeit des

---

[17] *M. Hartmann*, Einführung in die allgemeine Biologie und ihre philosophischen Grund- und Grenzfragen, *Berlin 1956, 9.*

[18] *Ders.*, Prozeß und Gesetz in Physik und Biologie, in: Lebendiges Wissen, *a.a.O. 150.*

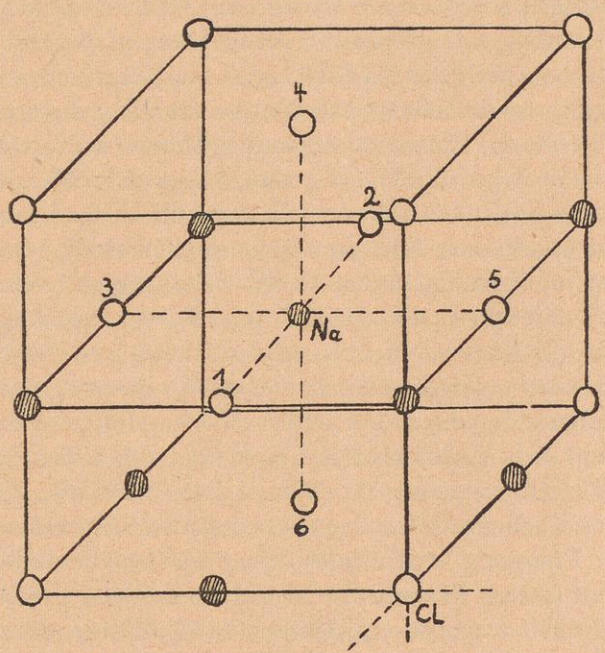
Belebten. Im Gegensatz zur Maschine ist der lebendige Organismus sogar in der Lage, verlorengegangene Teile — man denke an ein ausgerissenes Salamanderbein oder den Schwanz einer Eidechse — wieder neu zu bilden. Dieses Argument der Regenerationsfähigkeit sucht M. Hartmann mit dem Hinweis zu entkräften, „auch Kristalle regenerieren“[19]. In einem Rundfunkvortrag über „Zufall, Notwendigkeit und Plan in der Welt des Lebendigen“ sagte O. Koehler[20]: „Im Unbelebten gibt es Vergleichbares. Auch die Flamme hat sozusagen Stoff- und Energiewechsel (man sieht, wie solch ein Beispiel Schule macht! Verf.), Kristalle wachsen...“ Ist es weiter verwunderlich, daß solche Vergleiche, von Fachgelehrten vorgebracht, kritiklos auch in die Nichtfachliteratur Eingang finden? Ja, daß sie — im guten Glauben — sogar eine positive Deutung erhalten, weil ja schließlich auch die Ordnung im Kristallgitter ein Hinweis auf die allgemeine Schöpfungsordnung sein kann? So schreibt z. B. Döblin[21]: „Zahlreiche Dinge der Welt tragen einen Bauplan in sich, den sie im Laufe ihrer Existenz ausführen. Ein Organismus, wozu man auch Kristalle rechnen muß, trifft eine minutiöse Auswahl aus den Stoffen seiner Umgebung.“

Tatsächlich hat dieser Vergleich eines „wachsenden“ Kristalls mit einem sich entwickelnden lebendigen Organismus etwas für sich. Ein zerbrochener Kristall „regeneriert“ sich in der Mutterlauge und „wächst“ erneut zu seiner ursprünglichen Größe und Gestalt heran. Wenn man — wie wir Analoges bereits im ersten Beispiel sahen — die Begriffe „Wachstum“ und „Regeneration“ nicht sauber faßt, könnte für den Laien durchaus der Eindruck entstehen, es läge hier nicht nur eine Wort-, sondern eine Wesensgleichheit vor. In Wirklichkeit jedoch bezeichnen „Wachstum“ und „Regeneration“ beim Kristall genau das Gegenteil von dem, was diese Begriffe beim lebendigen Organismus bedeuten. Untersuchen wir zunächst, was Wachsen und Regenerieren im Lebensgeschehen beinhalten. Das wachsende Lebewesen nimmt sorgsam ausgewählte Stoffe als Nahrung aus seiner Umwelt auf, formt sie um und „baut“ sie in seine Organe ein. Dabei bildet es „höhere Ordnung“ aus einer niederen, und zwar sowohl rein chemisch gesehen durch Aufbau komplizierterer, energiereicherer Körpersubstanz (Muskeleiweiß usw.) aus einfacherer, energieärmerer Nahrungssubstanz, als auch morphologisch durch Zusammenfügen der so gewonnenen Moleküle zu komplexen Gebilden höchster Ordnung: der Organe wie z. B. dem Auge oder Ohr. Das gleiche ist der Fall, wenn ein Molch ein ausgerissenes Bein regeneriert und ein neues aus der Wunde hervorsproßt. Es handelt sich bei diesem typischen Lebensgeschehen also wiederum um einen von komplizierten „Stoffwechselvorgängen“ begleiteten „Aufbau“ in mehrfacher Hinsicht: aus energiearmen Verbindungen gehen energiereichere und aus ein-

[19] *Ders.*, Allgemeine Biologie, Stuttgart *1953, 887.*
[20] *O. Koehler,* Zufall, Notwendigkeit und Plan in der Welt des Lebendigen, in: Lebendiges Wissen, *a.a.O. 251.*
[21] *A. Döblin,* Der unsterbliche Mensch, *Freiburg 1959, 50.*

fachen Molekülen hochorganisierte Gebilde hervor, die — und das ist sehr wesentlich — in dieser ihrer spezifischen Organisation nicht aus der Natur ihrer Bausteine verständlich sind oder gar erklärt werden können. Die Struktur eines Auges läßt sich nicht aus der chemischen Natur der Eiweißstoffe erklären, die zu ihrem Aufbau Verwendung fanden.

Was geschieht nun aber, wenn sich ein Kristall aus seiner Mutterlauge bildet? Betrachten wir der Einfachheit wegen das Entstehen eines Kochsalzkristalls aus seiner NaCl-Lösung. Die im Lösungsmittel — in diesem Fall also dem Wasser — frei beweglichen positiv geladenen Na^+Jonen und negativ geladenen Cl^-Jonen gruppieren sich so, daß sich jeweils sechs Na^+Jonen an ein Cl^-Jon und sechs Cl^-Jonen an ein Na^+Jon anlagern (Koordinationszahl = 6). Durch diese „Gitterstruktur" des kristallisierten Natriumchlorids sind die elektrischen Ladungskräfte gegeneinander ausgewogen: es ist im Kristall ein energiearmes, stabiles Gebilde entstanden. Da jedoch die an der Oberfläche — besonders an Ecken und Kanten gelegenen — Jonen „koordinativ ungesättigt" sind (ein an der Ecke gelegenes Cl^-Jon ist nur von drei Na^+Jonen umgeben!), neigen sie dazu, aus der Lösung weitere — in diesem Fall die entgegengesetzt geladenen Na^+Jonen — anzuziehen.



Lage eines Natrium-Jons zwischen sechs Chlor-Jonen (1—6; gestrichelte Linien) im Kochsalz-Gitter. Der besseren Übersicht wegen sind nicht alle Jonen eingezeichnet. Ein an der Ecke gelegenes „koordinativ ungesättigtes" Chlor-Jon (Cl) „fängt" aus der Lösung Natrium-Jonen ein und lagert sie in Richtung der gestrichelten Linien an.

So bedeutet also beim Kristall „Wachstum" lediglich Apposition, Anlagerung von bereits „fertig" in der Umgebung vorhandenen Stoffen, ein Weiterbauen an Gittergeraden auf Grund der zwischen den Jonen wirksamen elektrischen Kräfte. Das gleiche gilt auch für die „Regeneration" eines Kristalls, da aus der Gitteranordnung ohne weiteres verständlich ist, warum die „verletzte" Stelle mit erhöhter Geschwindigkeit Jonen anlagert. An den zahlreichen Ecken und Kanten einer Bruchstelle sitzen ja besonders viel koordinativ ungesättigte Jonen, die die frei herumschwimmenden gegensätzlich elektrisch geladenen „einfangen". Das Appositionswachstum und „Regenerieren" eines Kristalls läßt sich schon deshalb nicht mit der echten Wachstums- und Regenerationsfähigkeit des lebendigen Organismus vergleichen, weil dabei keinerlei „Stoffwechsel" stattfindet. Während der Kristall bereits vorhandenes Gleiches anlagert, baut der Organismus aus Fremdem durch Umwandlung (Assimilation) Eigenes auf, seine Mannigfaltigkeit nimmt zu, die des Kristalls nicht. Ein weiterer Unterschied liegt in der Irreversibilität des räumlich wie zeitlich begrenzten organischen Wachstums: beim Kristall kann die unbegrenzte Apposition jederzeit durch erneutes Lösen rückgängig gemacht werden.

Der letztlich entscheidende Wesensunterschied zwischen dem „Wachsen" und „Regenerieren" des leblosen Kristalls einerseits und des lebendigen Organismus anderseits wird durch eine energetische Beurteilung der Vorgänge deutlich. Gleichzeitig mit der Zunahme an Mannigfaltigkeit der Struktur erfolgt ja auch — durch den Aufbau hochkomplizierter Eiweißverbindungen aus energieärmeren Nahrungsstoffen — eine Zunahme an potentieller Energie, wie bereits die Einwände gegen den Flammenvergleich zeigten. Bei der Kristallisation liegen die Dinge genau umgekehrt. Während die Jonen, oder, bei anderen Kristallen, Atome und Moleküle in der Lösung dank ihrer beträchtlichen kinetischen Energie frei beweglich sind, erlaubt ihnen die feste Ordnung im Kristallgitter nur noch geringfügige Drehungen um die eigene Achse. Der Verlust an kinetischer oder Bewegungsenergie äußert sich z. B. besonders deutlich bei der Auskristallisation von Natriumthiosulfat (Fixiersalz) in einer außergewöhnlich starken Erwärmung der Mutterlauge. Die Bewegungsenergie verwandelt sich in Wärme und geht damit verloren. Soll der Kristall sich wieder lösen, so muß man von außen Energie zuführen: die Löslichkeit steigt mit der Temperatur! Kristall-„Wachstum" wie -„Regeneration" bedeutet also Energieverlust, für die Jonen, Atome oder Moleküle den Übergang vom relativ energiereichen beweglichen in einen energieärmeren starren Zustand. Es ist in keiner Weise gerechtfertigt, diesen — energetisch betrachtet — „Abbauprozeß" mit irgendeinem aufbauenden Lebensvorgang zu vergleichen. Er entspricht vielmehr wiederum genau seinem Gegenteil: der Auflösung eines toten Organismus durch die Verwesung. Wenn die sprachliche Formulierung statthaft wäre, so müßte man sagen, der Kristall sei noch „toter" als die Lösung. Wachsen und Regenerieren, beim Organismus Ausdruck höchster Lebensintensität, sind hier „To-

desprozesse" und kennzeichnen einen Rückschritt, keinen Fortschritt. Eine saubere Begriffserklärung zu Anfang hätte es gar nicht zu diesem irreführenden Vergleich kommen lassen. Seine Gefahr liegt aber gerade darin, daß er naturwissenschaftlichen Laien vorgesetzt wird, denen diese Begriffe und ihre Bedeutung nur aus der Umgangssprache bekannt sind und die sich deshalb von der scheinbaren Analogie leicht überzeugen lassen.

Zu welchen inhaltsschweren Irrtümern die leichtfertige Gleichsetzung der Vorgänge des Auskristallisierens und organischen Wachstums selbst den Wissenschaftler in seinen weiteren Folgerungen verleiten können, zeigen die Versuche, auch die Formbildung der Organismen, dieses Urphänomen des Lebendigen, „physiologisch", das heißt chemisch-physikalisch zu „erklären". Ganz im Sinn des mechanistischen Botanikers Goebel: „Morphologisch ist, was sich physiologisch noch nicht erklären läßt."[22] Nach M. Hartmann[23] hat die biologische Experimentalforschung in den Genen, den Trägern des Erbguts, die „in linearer Anordnung in den sogenannten Chromosomen der Zellkerne ... sich finden"[24], das Anlagesystem nachgewiesen, das „so beschaffen ist, daß es als das in sich geschlossene, auf ein Endstadium hin zusammengebrachte und angelegte Ursachensystem für die daraus resultierende Formbildung angesprochen werden muß". Die Gene als chemisch definierbare Riesenmoleküle sollen letzten Endes — natürlich auf dem Umweg über chemische Prozesse, die von ihnen gelenkt werden — die „Form" der Organe, ja des gesamten Organismus auf Grund ihrer Struktur und Atomanordnung determinieren. Wenzl[25] bemerkt hierzu, daß unser Vorstellungsvermögen versagt, wenn Gestaltsänderungen auf Genmutationen zurückgeführt werden sollen. Es versagt ebenso, wenn wir auch nur die „normale" Gestaltbildung auf die atomare Struktur der Gene zurückführen wollen, denn „Gestaltbildungen, die wir auf die Struktur der Atome oder Moleküle zurückführen zu dürfen glauben, kennen wir nur als Kristalle ..." Wenn man allerdings Kristall-„Wachstum" und Organbildung für grundsätzlich vergleichbar hält, ist der Versuch, die organische Form ebenso aus der chemischen Natur der Gene zu „erklären" wie das Kristallgitter aus der seiner Jonen, Atome oder Moleküle durchaus nicht verwunderlich. Berichtigt man aber diese falsche Voraussetzung, so gelangt man zu dem Ergebnis, daß sich die Gestaltbildung beim lebendigen Organismus niemals chemisch-physikalisch „erklären" läßt. In dieser Überzeugung hat Troll[26] dem mechanistischen Ausspruch Goebels entgegnet: „Morphologisch ist das, was sich physiologisch überhaupt nicht verstehen läßt."

Das geradezu selbstzerstörerisch anmutende, gegen ihre eigene Forschungsdisziplin gerichtete Bestreben vieler Biologen, die Wissenschaft vom Leben in Chemie und Physik aufzulösen, scheint schwer verständlich. Nach

---

[22] *K. E. v. Goebel,* Die Grundprobleme der heutigen Pflanzenmorphologie, in: *Biol. Zentralbl. 25 (1905)* (zit. nach *Troll,* Urbild und Ursache in der Biologie, *19.*

[23] *M. Hartmann,* Prozeß und Gesetz, *150.*

[24] ebd. 150. [25] *A. Wenzl* a.a.O. 78.

[26] *W. Troll,* Urbild und Ursache in der Biologie, *Heidelberg 1948, 19.*

Russell[27] hat der menschliche Geist gerade zur mechanistischen Betrachtungsweise eine „besondere Tendenz", worin ihm Alexis Carrel[28] zustimmt, wenn er feststellt, daß unserem Verstand die Betrachtung einfacher Tatbestände besonderes Vergnügen macht. Ein so verwickeltes Problem jedoch wie die Beschaffenheit der lebenden Wesen als solcher in Angriff zu nehmen, fühle der menschliche Geist geradezu einen Widerwillen — zumal er sich, nach Bergson, durch ein natürliches Unvermögen auszeichnet, das Leben zu begreifen. Kein Biologe hat das Recht — ganz davon abgesehen, daß es sich niemals logisch begründen ließe —, aus diesem seinem Unvermögen der Einsicht in das Wesen des Lebendigen heraus kurzerhand alles Lebensgeschehen als nur chemisch-physikalisch erklärbar und verständlich hinzustellen. Man kann eben nicht behaupten, „auch die Ausgestaltung der Form ist ein chemischer Ablauf"[29], nur weil für unseren Verstand chemische Abläufe leichter analysierbar sind als biologische. Anders ausgedrückt: weil es auf die Frage „wie" oft eine Antwort im mechanistischen Sinn gibt, die Antwort auf das „warum" sich aber nur „auf der weniger leicht zugänglichen Ebene des abstrakten Denkens"[30] finden läßt.

Auch die vorschnelle Verallgemeinerung einer ungenauen Fassung des für die moderne Biologie so wesentlichen Ganzheitsbegriffes hat zu fundamentalen neo-mechanistischen Irrtümern geführt. Bei näherer Untersuchung stellt sich nämlich heraus, daß gerade das wesentliche Merkmal echter „Ganzheit" nicht berücksichtigt wurde. Solang man nämlich unter Ganzheit nur ein „Mehr" als die Summe von Einzelteilen versteht, läßt sich in der Tat der Unterschied zwischen Lebenserscheinungen und physikalisch-chemischen Erscheinungen durch den Hinweis auf den Ganzheitscharakter des lebendigen Organismus allein nicht begründen. Wie M. Hartmann[31] betont, gibt es „auch im Anorganischen ... Systeme, die nicht einfach die Summe der Teile darstellen und Ganzheitscharakter tragen". Wenn diese „Übereinstimmung" nun aber so gedeutet wird, als verleihe sie die Gewißheit oder zumindest die Berechtigung zur Annahme, daß die spezifischen Lebensvorgänge alle eine kausalgesetzliche — das will sagen chemisch-physikalische oder einfacher mechanistische — „Auflösung und Erklärung" finden, so zeigt dies, daß das Wesen der organischen Ganzheit zu einfach und damit falsch definiert wurde. Ein Molekül ist durchaus nicht in gleichem Sinn Ganzheit wie ein Lebewesen, obwohl es mehr ist als die einfache Summe von Atomen und Eigenschaften besitzt, die seinen Teilen — eben diesen Atomen — abgehen. Das aus Natrium und Chlor „zusammengesetzte" Kochsalz hat ganz andere Eigenschaften als die Elemente Natrium und Chlor.

---

[27] *E. S. Russell*, Lenkende Kräfte des Organischen, *Bern o. J., 7.*
[28] *A. Carrel*, Der Mensch, das unbekannte Wesen, *München 1955, 40.*
[29] *K. Saller*, Das Menschenbild der naturwissenschaftlichen Anthropologie, *München 1958, 32.*
[30] *A. Arber*, Sehen und Denken in der biologischen Forschung, *Hamburg 1960, 84.*
[31] *M. Hartmann*, Einführung in die allgemeine Biologie, 104.

Wenn jedoch ein Molekül zerfällt, so existieren die Atome, aus denen es sich vorher aufbaute, weiter. Allerdings besitzen sie nun nicht mehr die Eigenschaften von „Molekülteilchen", sondern ihre spezifischen Elementeigenschaften. Völlig anders liegen die Verhältnisse in der „Ganzheit" des lebendigen Organismus. Seine Teile können nach Zerstörung der Ganzheit nicht einmal mehr als „Elemente" weiterexistieren. Es handelt sich demnach bei ihnen um Teile, die tatsächlich nur Teile und nie Elemente sind. Definieren wir also ein Ganzes mit v. Uexküll[32] als einen Gesamtzusammenhang, der sich aus Teilen aufbaut, die außerhalb dieses Zusammenhanges nicht einmal als Elemente weiterexistieren können, so gibt es fraglos im Reich des Unbelebten nichts „Ganzheitliches", das mit dem Organismus in Analogie gesetzt werden dürfte.

Die Verwechslung von Ursache und Mittel

Stets haben wir es bei fehlerhaften Analogien mit einer übertriebenen Simplifizierung und Verallgemeinerung zu tun. Wenn Saller[33] vom Menschen sagt: „Er ist eine gewaltige Organisation von Steuerungs- und Reglereinrichtungen, deren Zentrale in den Nervenzellen und zusammengefaßt im Gehirn liegt. Er ist (von mir gesperrt) eine chemische Fabrik mit einer Unzahl von Retorten, die Aufgenommenes umwandeln und Umgewandeltes zu neuen Synthesen aufbauen", so erinnert das stark an den „L'homme machine" des Materialisten Lamettrie aus dem Jahr 1748. Auch nach Saller (1958!) läßt sich der Mensch „in weitgehendem Ausmaß als Maschine erklären". Von allem anderen abgesehen liegt hier eine auch sonst immer wieder anzutreffende gefährliche logische Inkonsequenz vor. Allein aus der Erkenntnis, daß auch im menschlichen Körper chemische Umsetzungen stattfinden — wie etwa bei der Verdauung —, läßt sich keinesfalls zwingend folgerichtig schließen, daß der Mensch eine chemische Fabrik *ist!* Gleiches gilt für die Behauptung: „Man erklärt nervöse Vorgänge heute als elektrochemische Erscheinungen, die ... auch als ‚Gehirnwellen' demonstriert werden können."[34] Wenn im tätigen Gehirn oder in Nerven chemische Umsetzungen — wie sie ja notwendigerweise bei jeder „Arbeitsleistung" im Organismus auftreten — und Aktionsströme feststellbar sind, so ist man durchaus nicht berechtigt, das Geschehen in Nervensystem und Gehirn mit diesen Vorgängen zu „erklären" oder gar zu identifizieren. Was ist denn hier Ursache, was Wirkung? Herter[35] bemerkt hierzu: „Die Erregung selbst ist kein elektrisches Phänomen, jedoch ist sie, wie die meisten Stoffwechselprozesse, von elektrischen Vorgängen begleitet."

Wie man „jetzt wohl allgemein zugibt"[36], hat sich auch der Versuch der Kybernetik, die höchsten Nervenfunktionen durch Maschinenmodelle nicht

---

[32] *Th. v. Uexküll*, Der Mensch und die Natur-Grundzüge einer Naturphilosophie, *München 1953, 187.* [33] *K. Saller* a.a.O. 147. [34] ebd. 152.
[35] *K. Herter*, Vergleichende Physiologie der Tiere, *Berlin 1950, 5.*
[36] *D. Fritsch*, Werden und Wandlung des Begriffs Biologie, in: *Arber a.a.O. 133.*

nur zu erläutern, sondern sogar zu erklären, als Illusion erwiesen[37]. Hier hat also die Tatsache, daß einzelne Vorgänge im Nervensystem, wie z. B. der Intensionstremor[38], durch Apparate nachgeahmt werden konnten, nicht zu ähnlichen vorschnellen Urteilen verführt. Denn, wie der Kybernetiker offen zugibt, wir können „den einzelnen Prozeß auf einer gewissen Ebene verstehen und mechanisch abbilden" — aber deshalb bleibt das „Phänomen des Lebens an sich prinzipiell unwiederholbar durch Produkte menschlicher Erfindung"[39]. Man könnte stattdessen auch sagen: es bleibt mechanistisch, d. h. chemisch-physikalisch unerklärbar, und jeder Maschinenvergleich ist sinnlos.

Als typisch für das Maschinenbild und die entscheidende Bedeutung selbst kleinster Nuancen in der sprachlichen Formulierung, die der Laie in der Regel nicht bemerkt, kann auch folgender Satz Sallers gelten: „Spuren von Jod können darüber entscheiden, ob ein Mensch in seinem Denken mehr oder weniger schnell und ob er intelligent oder dumm ist (von mir gesperrt)."[40] Richtig müßte es heißen: ob der Mensch intelligent oder dumm reagiert. Nur wenn man so formuliert, geht man dem Verdacht aus dem Weg, man hielte das Jod mittelbar für die Ursache der Intelligenz — eine Auffassung, die von den naturwissenschaftlichen Materialisten vor rund achtzig Jahren durchaus begrüßt worden wäre. Um einen Vergleich zu machen: man kann ja auch einen Klaviervirtuosen nicht unmusikalisch nennen, wenn er gezwungen ist, auf einem falsch gestimmten Instrument zu spielen — was begreiflicherweise wenig schön klingt. Hier wie dort liegt jene typische Verwechslung von Ursache und Bedingung vor, die bereits vor vielen Jahrzehnten die materialistischen Biologen zu ihren Fehlspekulationen verleitete.

Doch kommen wir nochmals auf die neurophysiologischen Vorgänge im Gehirn zurück. Dem alten Wunsch nach mechanistischer Erklärung auch des geistig-seelischen Geschehens, dem Maschinenmodell der Seele, das aus der englischen Aufklärungsphilosophie, insbesondere von Hobbes und Hume übernommen ist[41], verlieh die Entdeckung vermeintlicher „Zentren" im Gehirn neuen Auftrieb. Ist es jedoch angängig, aus eigenartigen Veränderungen der Persönlichkeit bei Erkrankungen im Gebiet des Stirnhirns zu folgern, man könne „von einer anatomischen Struktur sprechen, in der Ich-Funktionen vor sich gehen"?[42] Daß es sich auch hierbei, wie immer, wenn das mechanistische Wunschbild Vater der Gedanken ist, um ein unkritisches, durchaus nicht zwingendes logisches Folgern handelt, hat Laubenthal[43] gezeigt. Er weist darauf hin, daß man sich irgendeine Eigenschaft in dem Hirn-

[37] *C. Th. Guilbaud*, La Cybernetique, *Paris 1957*.
[38] *N. Wiener*, Mensch und Menschmaschine, *Berlin 1958*.
[39] *W. Wieser*, Organismen, Strukturen, Maschinen, *Hamburg 1959, 23*.
[40] *K. Saller* a.a.O. 10.
[41] *A. Wellek, Die Anschauung vom Menschen in der modernen Psychologie*, in: Das ist der Mensch, *Stuttgart o. J.*
[42] *M. Soeder, Gehirn und Seele*, in: Lebendiges Wissen 315.
[43] *F. Laubenthal, Gehirn und Seele*, in: Forschung von heute, 8.

areal, dessen Erkrankung ihre Störung bewirkt, nicht so lokalisiert denken darf, „wie man sich die explosiven Zylinderkräfte eines Motors ortsgebunden vorstellen muß". Es gelingt zwar durch Reizung bestimmter Partien des Zwischenhirns bei einem Tier sogar komplexe Bewegungsfolgen wie etwa die des aggressiven Verhaltens auszulösen. Das sagt aber „nichts aus über die Lokalisierbarkeit der Affekte selbst". Genau genommen kann man aus der Feststellung einer Funktionsstörung durch Erkrankung oder experimentelle Beeinflussung eines Hirn-„Zentrums" nicht eine Funktion lokalisieren, sondern nur „ihre ortsabhängige Störbarkeit untersuchen". Andernfalls müßte man sonst auch „zwingend" folgern, daß in der großen Zehe ein „Zentrum für die Gehbewegung" lokalisiert sei, nur weil die normale Funktion des Gehens durch die Podagra dieses Gliedes gestört wird! Zu welcher logischen Inkonsequenz das mechanistische Wunschbild verleiten kann, zeigt der 1956 geschriebene Kommentar zu Büchners „Im Dienste der Wahrheit"[44]: „Es steht fest, daß der Geist untrennbar ist von einem gewissen Zustand körperlicher Organisation. Daraus folgt, daß Geist und körperliche Struktur einer bestimmten Art dasselbe ist." Nach allem vorher Gesagten erübrigt sich eine Entgegnung. Es wäre nicht minder „logisch" zu behaupten, Licht und Leitungsdraht in einer Glühbirne wären identisch, nur weil die Lichterscheinung „von einem gewissen Zustand" dieses Drahtes abhängt. Es ist die bereits erwähnte Verwechslung von Ursache und Mittel oder Voraussetzung, von causa und conditio sine qua non, die immer wieder solche Fehlurteile heraufbeschwört. So auch bei Bargmann[45], wenn er schreibt, es bestehe kein Grund zu der Annahme, daß Drieschs Entelechie nicht grundsätzlich den Gesetzen der Physik und Chemie gehorche. Soweit kann man ihm noch zustimmen. Die Schlußfolgerung ist jedoch unbegründet und nur durch die genannte Verwechslung erklärbar: daß nämlich damit die Entelechie, der Ordnung stiftende Faktor, auch „grundsätzlich der naturwissenschaftlichen Erklärung zugänglich" sei! Das physikalisch-chemische Geschehen ist eine notwendige Voraussetzung, aber deshalb doch keineswegs die erklärende Ursache der organischen Ordnung. Entelechie wirkt *mit* den Gesetzen der Chemie und Physik, sie sind ihre Werkzeuge, jedoch nicht ihr Meister! Gleiches gilt von der Folgerung Renschs[46], man sei nicht mehr genötigt, das Lebensgeschehen auf die Wirksamkeit einer Entelechie zurückzuführen, weil sich gezeigt hat, „daß Lebewesen aus den gleichen Molekülen und Atomen zusammengesetzt sind, die in unbelebten Stoffen auftreten ..." Man fragt sich unwillkürlich, woraus sie denn sonst „zusammengesetzt" sein sollten? Diese erschütternde Erkenntnis berechtigt ebensowenig zu dem „logischen" Schluß, „daß es sich offenbar bei allen Lebensprozessen ... um chemisch-physikalische Abläufe handelt", wie etwa die Feststellung, der

---

[44] *L. Büchner,* Im Dienste der Wahrheit. *Kommentiert von H. Clos. Ziegelhausen b. Heidelberg 1956, 69.*

[45] *W. Bargmann,* Vom Bau und Werden des Organismus, *Hamburg 1957, 49.*

[46] *B. Rensch,* Homo sapiens — vom Tier zum Halbgott, *Göttingen 1959, 10.*

Kölner Dom sei aus Sandstein aufgebaut, zu der Behauptung, seine gesamte Architektur ließe sich deshalb aus der chemisch-physikalischen Natur des Sandsteins „erklären". Huxley unterläuft der gleiche Fehlschluß, der auch seinem Wortlaut nach bereits vor hundert Jahren als durchaus zeitgemäß in einem Werk Büchners hätte stehen können: „... lebendige Substanz besteht aus dem gleichen Stoff wie unbelebte Substanz: sie funktioniert nach den selben allgemeinen Regeln. Es gibt keine Spur von irgendeiner besonderen ‚Vitalkraft'..."[47]

Es ist jedoch nicht nur die Verwechslung von Ursache und Mittel, die jene mechanistischen Gedankengänge als unbegründet und in sich fehlerhaft kennzeichnet. Alle Versuche, das Lebewesen — in seiner Struktur wie Funktion — chemisch-physikalisch zu verstehen, scheitern letzten Endes an der Tatsache, daß diese „Struktur" mit einem Innenleben verbunden ist, in dem wir die „Voraussetzung für ihre Zweckmäßigkeit"[48] erkennen. Diese untrennbare Zusammengehörigkeit von organischer Struktur und Funktion mit Reizen, Trieben und Instinkten, mit dem, was Portmann „Innerlichkeit" nennt, zeigt, daß die Biologie niemals in chemisch-physikalischer Betrachtung allein ihren Forschungsgegenstand erschöpfen kann.

Voraussetzungslose Wissenschaft?

Wie kam es zu dieser neuerlichen Verfestigung der Biologie „auf dem alten mechanistischen Niveau"?[49] Wie schon angedeutet, handelt es sich ja nicht um eine neue Position auf Grund erweiterter Kenntnisse, sondern um einen Rückzug auf die materialistische Ausgangsstellung des vorigen Jahrhunderts. Leider zu Recht betont Hedwig Conrad-Martius, daß im Vergleich zur umwälzenden Reform der „klassischen" zur „modernen" Physik, die das mechanistische Weltbild längst überwunden hat, die Zeit für die Biologen offenbar nicht nur still gestanden, sondern sich sogar rückwärts gedreht hat[50]. Ganz offensichtlich trifft auch Arbers Ansicht[51] zu, daß für den Biologen eine allgemeine Neuorientierung des Geistes ebenso schwierig wie selten sei, weil sein Denken als Ganzes in ununterbrochener Kontinuität fortschreitet. Letzte Ursache jenes unheilvollen Konservativismus sind gewisse Voraussetzungen dieser angeblich voraussetzungslosen Wissenschaft. Da sie als solche gar nicht bis in das Bewußtsein des mechanistischen Biologen vordringen, werden diese Voraussetzungen seiner Arbeitsweise niemals nachgeprüft. Die Tatsache, daß die heutige Fragestellung und Begriffsbildung in der Biologie „nicht mehr von sichtbar definierten naturphilosophischen Theorien, sondern von einem Hintergrund halb oder kaum bewußter Voraussetzungen beeinflußt werden, die jeglicher Möglichkeit der Revision entzogen sind"[52], erklärt den Mangel an neuen, modernen Ideen

[47] *J. Huxley*, Entfaltung des Lebens, *Hamburg 1954*, *24*.
[48] *A. Wenzl* a.a.O. 72.
[49] *H. Conrad-Martius*, Abstammungslehre, *München 1949*, *12*.
[50] ebd. 13. [51] *A. Arber* a.a.O. 18. [52] *Th. v. Uexküll* a.a.O. 86.

und Einsichten. Selbstverständlich führt die Deduktion stets zu dem gewünschten Resultat, wenn das Wunschbild selbst bereits — bewußt oder unbewußt — in der Prämisse enthalten ist. An methodologische Voraussetzungen, d. h. solche, die ursprünglich nur Arbeitshypothesen waren, glaubt man nach einer gewissen Zeit wie an die Wahrheit selbst. Das führt dann unweigerlich zu Konfusionen, die, um die Worte Arbers zu gebrauchen, unschwer mit dem Seziermesser der Logik zu entfernen wären. Als Beispiel einer solchen Verwirrung nennt sie den Schluß vom Folgenden auf das Vorangehende. Wenn wir z. B. annehmen, daß in der Vergangenheit die „natürliche Zuchtwahl" die Entwicklung der Lebewesen bestimmt hat, so müssen die jetzt existierenden Arten ihrer Umgebung angepaßt sein. Beobachten wir nun, daß die Pflanzen und Tiere *heute* ihrer Umgebung angepaßt sind, so berechtigen „diese beiden Feststellungen nicht zu dem Schluß, daß im historischen Verlauf die natürliche Zuchtwahl wirklich die Entwicklung ... beherrscht habe"[53]. Es könnte ja noch andere, uns derzeit unbekannte Ursachen geben. Gerade in der Abstammungslehre, besonders in der Selektionstheorie, begegnet uns eine solche fundamentale Voraussetzung, an der keinerlei Kritik gestattet ist. „Voraussetzungslosigkeit überall", klagt Wellek, „bloß nicht hier!"[54] Zu Recht bezeichnet er den Darwinismus als ein „selbstverständlich verpflichtendes Credo", einen Glauben, zu dem sich nicht bekennen gleichbedeutend wäre mit „ketzerisch-reaktionär" sein! Trotzdem ist und bleibt die Abstammungslehre eine Theorie, die einfach deshalb niemals bewiesen werden kann, weil sie von vergangenen Ereignissen handelt, „für die es keine Zeugen gibt"[55]. Infolgedessen tragen alle „Beweise", die man für die Evolution der Organismen vorbringt, günstigstenfalls den Charakter von Indizienbeweisen[56]. Wie selbstverständlich diese Voraussetzung der Evolution für unerschütterliche Wahrheit genommen wird, zeigt die Bemerkung Rostands[57] über die Viren. Um die kontinuierliche Evolution zu retten, braucht man ein „Bindeglied" zwischen der unbelebten Materie und dem primitivsten einzelligen Lebewesen. Fatalerweise sind jedoch die Viren, die man lange zu Unrecht für eine Art lebendige Moleküle gehalten hat, nicht in der Lage, sich außerhalb eines *lebenden* Organismus zu vermehren. Man kann sie nicht einmal in organischen Nährlösungen züchten, geschweige denn auf einem anorganischen Substrat. Damit jedoch der „Glaube" keine Einbuße erleide, nimmt Rostand an, es habe früher Viren gegeben, die in der Lage gewesen seien, sich von anorganischer Materie zu ernähren. „Sie wären das von der Vernunft geforderte Bindeglied zwischen der Welt der Moleküle und der Welt der Zellen." Wie vieler stillschweigend gemachter, nie zu beweisender Voraussetzungen bedarf die Vernunft, bis sie diese Forderung erheben kann? Als Erstes wird, wie üblich, kritiklos vorausgesetzt,

---

[53] *A. Arber* a.a.O. 86. [54] *A. Wellek* a.a.O. 67.
[55] *J. Rostand,* Das Abenteuer des Lebens, *Berlin 1956, 21.*
[56] *M. Westenhöfer,* Die Grundlagen meiner Theorie vom Eigenweg des Menschen, *Heidelberg 1948, 12.* [57] *J. Rostand* a.a.O. 14.

daß der Darwinismus eine bewiesene Tatsache ist; als Zweites, daß sich Leben aus lebloser Materie „entwickeln" kann; als Drittes, daß Viren lebende Moleküle sind (wie wir heute wissen, trifft nicht ein einziges Kriterium des Lebens auf das Virus zu!) und Viertens — aber das ist, genau besehen, die oberste Voraussetzung —: daß es keinen Schöpfer gibt. Andernfalls brauchte ja die Vernunft jenes fragwürdige Bindeglied nicht zu „fordern". Gleiches gilt für Rostands Behauptung, die Evolutionstheorie sei die einzige vernünftige Erklärung für die Entstehung der lebendigen Welt. Diese Beispiele mögen genügen. Sie beweisen, wie vorsichtig man mit den Ergebnissen der angeblich so voraussetzungslosen Wissenschaft sein muß. Nur wenig hält einer gesunden Kritik stand, wenn man die Voraussetzungen der Theorienbildung in sie einbezieht.

Angst vor Metaphysik?

Daß viele Voraussetzungen der biologischen Forschung in der Tat nur „Glaubensartikel" sind, darauf weist deutlich der mitunter geradezu sektiererisch intolerante Eifer hin, mit dem sie verfochten werden. Es wäre eine vielversprechende Aufgabe für einen germanistisch und theologisch interessierten Psychologen, biologische Werke — insbesondere die über Abstammungslehre — daraufhin zu prüfen. Er würde manche Beziehung zu le Bons „Psychologie der Massen" aufdecken: so die stereotype Wiederholung unbewiesener Behauptungen, die auf diese Weise glaubhafter werden sollen, oder die Erklärung „zwischen den Zeilen", wer etwa an der Tatsache, daß der Mensch nur ein Tier ist (Rostand), Zweifel hege, sei nicht ernst zu nehmen und ungebildet. Es ist massenpsychologisch durchaus geschickt, wenn Rensch[58] formuliert: „Für ... Christen ... ist der Mensch ein Geschöpf Gottes ... für den naturwissenschaftlich gebildeten modernen Menschen dagegen ist der Mensch ein Nachkomme tierischer Ahnen..." Wer möchte da für naturwissenschaftlich ungebildet oder gar „unmodern" gehalten werden? Gerade das letzte Zitat ist jedoch ein deutlicher Hinweis darauf, daß jene neuerliche Verfestigung auf dem mechanistischen Niveau oder, genauer gesagt, der Rückzug auf die materialistische Ausgangsposition des vorigen Jahrhunderts und das Festhalten an seinen weltanschaulich begründeten Voraussetzungen außer den bereits genannten noch andere Gründe hat. Es ist die Furcht, daß „das drohende Gespenst der Metaphysik oder gar der Theologie auftaucht"[59]. Die Biologen — insbesondere jene aus der alten Schule — fürchten, die Finalität könne zu einem „physikotheologischen Gottesbeweis"[60] gebraucht werden. Deshalb die Vergötterung der „Kausalität". Es handelt sich jedoch tatsächlich inkonsequenterweise nur um die Furcht vor *christlicher* Metaphysik. Bezeichnenderweise begründet man — eben um christlich-metaphysischer Deutung auszuwei-

[58] *B. Rensch* a.a.O. 5.
[59] *H. Conrad-Martius* a.a.O. 222.
[60] *A. Wenzl* a.a.O. 83.

chen —, ohne es zu bemerken, oftmals eine andere „Metaphysik" oder macht „eine Methode zur Metaphysik"[61]. Dies erkennen wir — nach Neuhäusler — in der These einer bloßen Parallelität von Leib und Seele, wie sie Rensch[62] und im Anschluß an ihn auch Heberer[63] vertritt.

Daß keineswegs die Angst vor dem „Gespenst" der christlichen Metaphysik allein noch immer nicht überwunden ist, sondern auch die aktiv religionsfeindliche Haltung der materialistischen Biologie des vorigen Jahrhunderts heute noch lebendig ist und die „Voraussetzungslosigkeit" der Forschung beeinträchtigt, sollen zum Abschluß einige Zitate aus Saller[64] zeigen: „Jedenfalls wird der Mensch heute nicht mehr als Werk Gottes betrachtet. Er ist gemäß der Abstammungslehre aus dem Tierreich entstanden..." „Die Auffassung der Kirchen jedoch, über Bedeutung und Deutung der Seele sind damit zweifelhaft und offenbar weithin ungültig geworden."[65] „Nur Wissen bindet. Das Reich des Glaubens liegt jenseits des Wissens."[66] Wiederum jene Inkonsequenz, daß offenbar nur der christliche Glaube „jenseits des Wissens" liegen soll. Denn wie wir gesehen haben ist unser biologisches „Wissen" durch allerhand „Glauben" bestimmt! Über die hier vorliegenden Grenzüberschreitungen (Litt) erübrigen sich weitere Ausführungen. Es verwundert nach alledem nicht, wenn auch die Anmaßung Haeckels, Zoologie zur einzigen Wissenschaft und zum Religionsersatz zu erheben, erneut auf dem Plan erscheint: „Die Maßstäbe von Anthropologien, die ihren Standpunkt der Wertung außerhalb der Menschheit haben, sind irreal..."[67] „Die naturwissenschaftliche Anthropologie hat, wenn man so will, heute zugleich eine Religion gegeben..." Nun, ganz offensichtlich „will man so"! Denn lieber zitiert der Verfasser Lenin als die christliche Sittenlehre, wenn es um die Bedeutung der Ehe geht[68].

Diese Entgleisungen sind, wie gezeigt, keineswegs originell. Wenn sie nicht so ernste Folgen nach sich zögen, wäre man sogar versucht, sie einen recht „alten Zopf" zu nennen. Daß Haeckels „Welträtsel" neu aufgelegt werden — und das in einem bekannten westdeutschen Verlag! — und Büchners „Im Dienste der Wahrheit" 1956 mit einem von keinerlei theologischer Sachkenntnis getrübten äußerst aggressiven Kommentar von Clos wieder gedruckt wurde, mag die Kennzeichnung der Situation abrunden.

Nach alledem wäre es jedoch falsch, zu behaupten, Bavink wäre mit seiner Anschauung von der „Naturwissenschaft auf dem Weg zur Religion" — zumindest was die Biologie anlangt — im Irrtum gewesen. Im Gegenteil: auch die Biologie, ja gerade sie in ganz besonderem Maß, führt immer näher an jene „Grenze", die Bavink aufgezeigt hat. Es sind in erster Linie die Biologen der „alten Schule", die sich derart in Voraussetzungen verstrickt ha-

---

[61] *A. Neuhäusler,* Der Mensch und die Abstammungslehre, *Stuttgart 1958, 71.*
[62] *B. Rensch,* Neuere Probleme der Abstammungslehre, *Stuttgart 1947.*
[63] *G. Heberer,* Abstammung des Menschen *(Fischer-Lexikon* Anthropologie, *Frankfurt 1959).* [64] *K. Saller* a.a.O. 150. [65] ebd. 151.
[66] ebd. 154. [67] ebd. 12. [68] ebd. 131.

ben, daß sie nicht mehr über ihren eigenen Schatten springen können. Die „weltanschauliche Brille" sitzt eben zu fest.

Beunruhigend ist allerdings, daß dem interessierten Laien in den Taschenbüchern, von denen hier eine ganze Reihe zitiert wurde und, wie bereits früher gezeigt, auch dem Jugendlichen durch viele Schulbücher[69] dieser Rückschritt auf die materialistische Ausgangsposition der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als „neueste wissenschaftliche Erkenntnis" verschleiert wird. Dem Pädagogen bereitet angesichts dieser Situation ein anderes „drohendes Gespenst" große Sorge: der Dialektische Materialismus, zu dessen Theorien hier — unbewußt und ungewollt — Zugang geschaffen wird.

ZEITBERICHT

Zum Gedenken von Rerum Novarum — Laien studieren Theologie

Zum Gedenken von Rerum Novarum

Am 15. Mai ds. J. sind es 70 Jahre, daß Papst *Leo XIII.* seine Enzyklika *Rerum Novarum* an die Welt richtete. Es ist im allgemeinen jedoch wenig bekannt, daß sich der Katholizismus schon vor dieser Enzyklika aufs ernsteste mit der sozialen Frage befaßte. Schon 1819 hatte *Adam Müller* in Wien die erste Sparkasse gegründet, um „denjenigen Teil der Nation, welcher durch unser Geld- und Fabriksystem, die Wurzel seines Daseins verloren hat und der gleichsam als Taglöhner, als heimatloser Einlieger oder vergänglicher Mietsmann, hors de la loi, außer den eigentlichen bleibenden Umkreis des Staates gestellt worden ist, nicht bloß zu einem kleinen Kapital, sondern zu einem Zustand (état, status) in natura zu verhelfen". Seit 1823 wurde im Mainzer *Katholik* und seit 1840 in den etwas später gegründeten *Historisch-politischen Blättern* die soziale Frage immer wieder angegangen. Ja man kann wohl sagen, daß sie das eigentliche Thema des im 19. Jahrhundert sich vollziehenden Aufstiegs des Katholizismus geworden ist, seit *Buß* und *Ketteler* auf dem ersten deutschen Katholikentag zu Mainz 1848 die Augen aller darauf lenkten.

Der deutsche Katholizismus stand mit dieser Hinwendung zur sozialen Frage nicht allein. Die gleiche Bewegung ist auch in Frankreich festzustellen. Ja, man muß wohl sagen, daß der französische Episkopat in einigen seiner Vertreter schon früher das Wort zur sozialen Frage ergriff als der deutsche. Das hängt vermutlich damit zusammen, daß die französischen Bischöfe der damaligen Industriezentren, Rouen (Textilindustrie), Cambrai (Textilindustrie und Kohlebergbau in Valenciennes), Lyon (Seidenindustrie), Paris (allgemeine Industrie) mehr als ihre deutschen Mitbrüder auf ein Problem stießen, das, durch die liberalistisch gelenkte

[69] *W. Kuhn*, Westdeutsche Schulbiologiebücher — Wegbereiter des Materialismus? in dieser Zschr. 166 (1959/60) 88.

Industrie bedingt, das eigentlich religiöse Gebiet berührte: die Sonntagsarbeit. Sie war es, die die französischen Bischöfe schon sehr früh das Wort zur sozialen Frage ergreifen ließ.

Einer der ersten Bischöfe, die das taten, war der Erzbischof von Rouen, Kardinal *de Croy*. Nachdem er schon in seinen Fastenhirtenbriefen von 1833, 1834, 1835 und 1836 auf die ungesunde Gewinnsucht hingewiesen hatte, machte er 1838 die Sonntagsruhe zum eigentlichen Gegenstand seines Hirtenbriefes und behandelt dabei auch die elende Lage der Arbeiter: „Man muß um jeden Preis, das weiß man sehr wohl, das Los der Armen, der Gefangenen, der Arbeiterklassen erleichtern... Was gibt es Bewunderungswürdigeres als die allgemeine Sorge um das Wohlergehen der Arbeiterklasse... (denn) wenn die geringste Krise die Industrie befällt, wenn der Einbruch einer rauheren Jahreszeit auch nur für kurze Zeit die tägliche Arbeit unterbricht, dann kommt eine äußerst bedrohliche und spürbare Not über sie." Im gleichen Hirtenbrief wendet sich der Kardinal auch gegen die Kinderarbeit und fordert ein staatliches Gesetz dagegen. *Montalembert* griff in seiner Rede vor dem Parlament am 4. März 1840 diese Anregung auf.

Wie der Kardinal von Rouen befaßte sich auch Bischof *Belmas* von Cambrai mit ähnlichen Problemen. Auch er stieß über die Forderung nach der Sonntagsruhe auf die Lage der Arbeiter. Seine Hirtenbriefe von 1837–1841 gehen immer wieder auf diese Frage ein. 1837 wendet er sich gegen die blinde und leidenschaftliche Gewinnsucht, die den Menschen zu einer Verachtung und Hintansetzung der Gebote Gottes verleite, die aber auch zu einer gefährlichen Unordnung der Gesellschaft führe. 1838 greift er wieder das gleiche Thema auf: „Der Arbeiter muß am Sonntag arbeiten, sonst verliert er seine Arbeit auch an den Wochentagen; und die Notwendigkeit, für sich und seine Familie das Brot zu verdienen... wird zu einer Versuchung, der man nur schwer widerstehen kann." 1839 wendet er sich gegen die Ausbeutung der Heimarbeiter: „Das unmäßige Verlangen nach Reichtümern opfert seiner Leidenschaft jene, die es beschäftigt; es verlangt von ihnen infolge der ununterbrochenen Arbeit, die es fordert, die Drangabe ihrer Zeit, ihrer Kraft, ihrer Gesundheit. Ihnen bleibt als Entgelt nur ein geringer Teil dessen, was sie erzeugen, und es entspricht kaum einem Tropfen ..."

Sein Nachfolger in Cambrai, Kardinal *Giraud*, ging noch ausführlicher auf all diese Probleme ein. 1845 erläßt er als erster Bischof von Frankreich einen eigenen Hirtenbrief über „das Gesetz der Arbeit". Diese ist zunächst eine Folge der Erbsünde – offenbar hebt der Kardinal diesen Punkt vor allem gegen die utopischen Fortschrittsgläubigen heraus, die meinen, es eines Tages zu einer Arbeit ohne alle Mühsale bringen zu können. Aber er verkennt auch nicht all die Wohltaten, die durch die moderne Technik dem Menschen widerfahren sind. Wie überall, so gilt es auch hier die rechte Ordnung einzuhalten, die uns durch das Evangelium gezeigt wird. Nachdem er Christus als das Vorbild des Arbeiters hingestellt hat, geißelt der Kardinal die liberale kapitalistische Industriegesellschaft, die ohne Rücksicht auf das Wohl des Arbeiters nur auf ihren Reichtum bedacht sei. „Muß es denn unbedingt sein, daß sich dieser Bau von Stolz und Anmaßung auf den Ruinen einer gedemütigten Vernunft erhebe, einer ruinierten Gesundheit, irregeleiteter Gewissen, für die ganze Ewigkeit verlorener unsterblicher Seelen?... Um das Ganze in einem Wort zu sagen: (die Religion protestiert) gegen diese Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, der auf seinesgleichen wie auf ein blödes Tier herabschaut, wie auf ein bloßes Produktionswerkzeug, der kaltblütig darüber Berechnungen anstellt, wieweit man gehen könne, damit der andere nicht vor Erschöpfung zusammenbreche..."

Kardinal *Bonald*, der Erzbischof von Lyon (1840–1870) hatte sich schon bei seiner Ankunft in Lyon (1840) an die Arbeiter gewandt und sie besonders begrüßt. In seinem Hirtenbrief zur Fastenzeit 1842 über die Sonntagsruhe geht er auf die

Ausbeutung der Arbeiter ein; diese seien für die immer mehr um sich greifende Gewinnsucht nur Maschinen, die dafür da seien, daß der gesamte Betrieb laufe. 1847 fordert er in seinem Hirtenbrief den gerechten Lohn für die Arbeit, im Sinn der „strengen Gerechtigkeit, die fordere, daß der Lohn der Arbeit entspreche, ein Entgelt sei für die geleistete Arbeit". Gleichzeitig warnt er die Arbeiter vor den sozialistischen und kommunistischen Systemen.

Schließlich sei noch der Erzbischof von Paris genannt, Mgr. *Affre*, der in der Revolution von 1848 ums Leben kam. In fast allen seiner Hirtenbriefe befaßt er sich mit der Verbesserung des Loses der arbeitenden Klasse. 1843 schreibt er: „‚Man muß die Löhne erhöhen, damit diese Klasse wieder jene Zahl erreicht, die nötig ist, um die anfallende Arbeit zu leisten.' (Das sind die Worte eines bekannten Volkswirtschaftlers, dessen Namen wir nicht nennen wollen.) Hört es wohl: man muß dem Arbeiter und seinen Kindern zu essen geben, damit man Werkzeuge für die Fabrikation hat, nicht weil sie vernunftbegabte Wesen sind, die zum Himmel aufschauen ... Deswegen das Proletariat."

Man sieht: die Bischöfe sind auf die soziale Frage vom Religiösen her gestoßen, und sie haben auch zunächst vom Religiösen her eine Antwort gegeben. Eigene soziale Überlegungen fehlen entweder noch oder sind nur schwach angedeutet. Wichtiger jedoch und nicht übersehen werden darf die Tatsache, daß die Bischöfe kraft ihres Amtes Stellung zu den Übeln ihrer Zeit nahmen.

Der Erfolg war freilich nicht allzu groß. Der Grund dafür ist sowohl im liberalen Großbürgertum zu suchen wie auch bei den Arbeitern selbst. Einer der Großindustriellen des Nordens bezichtigte z. B. Bischof *Belmas* 1841 vor dem Conseil Général des Manufactures der Unwissenheit und Unzuständigkeit. Die bürgerliche Presse Lyons nahm die Hirtenbriefe *Bonalds* überhaupt nicht zur Kenntnis und spielte Kardinal *Giraud* gegen *Bonald* aus, indem sie Stellen aus dessen Hirtenbriefen zitierte, wo er die Regierung lobt und die Arbeiter vor den Sozialisten warnt, nicht aber jene, in denen er ebenfalls auf die Lage der Arbeiter eingeht. Die Arbeiter ihrerseits wehrten sich im Namen der Gewissensfreiheit gegen die „Einmischung" der Bischöfe, obwohl sie sachlich die Stellungnahme der Bischöfe nur billigen mußten. *(Revue de l'Action populaire, April 1961.)*

Laien studieren Theologie

Im Rahmen des Erzbischöflichen Seelsorgeamtes Wien wurde 1940 ein „Theologisches Laienjahr" eingerichtet zu einer strengen theologischen Schulung der Teilnehmer mit zweimal zwei Abendstunden in der Woche. 1941 wurde es auf zwei Jahre ausgedehnt. Diesem für Akademiker und Maturanten bestimmten Jahr fügte man 1943 eine „Glaubensschule für Absolventen einer Fach- oder Pflichtschule" hinzu, die 1944 ebenfalls in einen zweijährigen Kurs umgewandelt wurde. Unter Zustimmung aller österreichischen Bischöfe wurde 1950 ein „Fernkurs theologischer Laienbildung" von einer Dauer von zweieinviertel Jahr für Akademiker und Maturanten geschaffen, neben dem schon im folgenden Jahr ein Kurs für Absolventen einer Fach- oder Pflichtschule eingerichtet wurde. Die Wiener theologischen Kurse wurden 1941 ergänzt durch Seminare während des Schuljahres, die meist drei Monate dauern und wöchentlich einmal abgehalten werden. Seit 1952 wurden für beide Kurse je eine Seminarwoche im Sommer eingeführt. Von Theologieprofessoren der Universitäten, der bischöflichen Seminare und der Ordenslehranstalten wurden Vorlesungen über christliche Philosophie, Fundamentaltheologie, Dogmatik, Moraltheologie mit Soziallehre, Altes und Neues Testament, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Liturgik, Frömmigkeitslehre und zusätzlich Pastoraltheologie gehalten. Der Besuch der Vorlesungen ist verpflichtend. Den Teil-

nehmern der Fernkurse werden monatlich Skripten zugesandt. In jedem Jahr findet eine Studienwoche statt, die für die Teilnehmer verpflichtend ist. Die Wochen werden zu verschiedenen Terminen an verschiedenen Orten Österreichs (Westen, Osten, Süden) gehalten. Prüfungen können abgelegt werden, sind aber nicht verpflichtend. Sie werden in den diözesanen Hauptstädten unter dem Beisitz eines bischöflichen Prüfungskommissars abgelegt. Auf Grund der bestandenen Prüfung und des Vorschlags der Kursleitung erhalten die Teilnehmer das Zeugnis der wissensmäßigen Eignung für die missio canonica.

Die Kurse sollen zuerst den einzelnen Katholiken selbst bilden, dann ihn fähig machen, in seinem Lebenskreis das katholische Apostolat auszuüben. Schließlich sollen die Teilnehmer auch am hierarchischen Apostolat der Kirche mitarbeiten.

Bis jetzt haben 6330 Katholiken an diesen Kursen teilgenommen. Die am stärksten vertretene Gruppe (40%) ist in allen Kurstypen die zwischen 20–30 Jahren. Auch geistliche Genossenschaften lassen ihre Mitglieder in den Kursen ausbilden. Gegen 200 wurden in eigenen Kursen für Klosterfrauen geschult; gegen 400 besuchten die allgemeinen Laienkurse. Das Interesse an den Kursen ist nach wie vor groß, obwohl jeder Teilnehmer praktisch seine ganze Freizeit während zweier Jahre dieser theologischen Arbeit widmen muß. (Laien studieren Theologie, *Wien 1961, Österreichisches Seelsorgeinstitut.)*

UMSCHAU

Zu Ernst Jüngers letzten Schriften

Die Zeiten, in denen eine kühne Jugend sich an den Werken Jüngers begeisterte, sind längst vorüber. Der Kriegsschriftsteller, Essayist und Dichter erreichte seinen größten Erfolg mit seinem Großcapriccio „Auf den Marmorklippen", wobei viele einer Fehldeutung unterlagen, als habe der Verfasser die einzelnen Figuren des Nationalsozialismus zeichnen wollen. In den letzten Jahren wurden zwar noch alle seine Veröffentlichungen beachtet, finden auch eine sorgsame Würdigung, aber im allgemeinen gilt Ernst Jünger als eine etwas abseitige Erscheinung. Dazu mischt sich viel Kritik. Friedrich Heer etwa übernimmt zu seiner Würdigung die Überschrift eines Aufsatzes von K. Bachler in der Schweizer Rundschau: „Idylliker des Nihilismus", nennt ihn einen Globetrotter, der interessiert die Weltausstellung des Geistes in der Gegenwart besehe und dessen Sprache, das erste Sakrament Gottes und der Menschen, zur Droge und zum Mittel, andere und sich selbst zu betäuben, werde, zu einer verbergenden Chiffre, hinter der die Wollust steter und steriler Selbstbefriedigung lauere. So werde Sprache zu einer Spinne, die alle ihren Fangarmen zugänglichen Dinge aussauge[1]. Gegen solche Kritiker ist nicht viel zu sagen; sie offenbaren sich selbst mehr als ihre Gegenstände. Eine Reihe von Büchern wurde geschrieben, um den Verfasser, seine einzelnen Schriften und das Gesamtwerk zu würdigen und es in die Zeit zu stellen, wobei es den einen oder andern drängte, Jüngers Anschauungen zu Prämissen zu machen und seine geistige Entwicklung als auf das Christentum zielend vorwegzunehmen. So etwa Gerhard Nebel.

Ob Ernst Jünger einem gefällt oder nicht, – jeder ruhig und gerecht denkende Leser wird bei dem Studium der

---

[1] *Friedrich Heer,* Europäische Geistesgeschichte, *Stuttgart 1953, 644f., 659.*

Gesamtausgabe seiner Werke[2] einen starken Eindruck erfahren. Vor ihm steht ein großer Einzelner, der unbekümmert um Lob und Tadel seinen geistigen Weg fortsetzt. In ihm finden die Jahre nach dem ersten Weltkrieg ihren Erzähler und Deuter. Auch seine größten Einseitigkeiten heben etwas aus der geistigen Lage der Gegenwart heraus, das Beachtung verdient und nicht ohne Schaden mißachtet wird. Man braucht kein Prophet zu sein, sondern nur aus anderen Beispielen der Vergangenheit zu schließen, um zu erkennen, daß Ernst Jünger seine Bedeutung behalten wird, auch wenn vieles von der Groß- und Kleinschriftstellerei der letzten 50 Jahre längst der Vergessenheit anheimgefallen ist.

Ernst Jünger hat eine große Entwicklung, ja sogar eine wesentliche Wandlung durchgemacht. Das wird sogar in seinem Bild sichtbar. Anfangs erscheint er als eine Tätergestalt, straff, hager, voll Entschlossenheit. Heute sehen wir einen feinnervigen Menschen, der sozusagen die schwächsten Ätherwellen aufnehmen und in sich sammeln kann und der hinwiederum ausstrahlt, was ein sorgsam prüfender, alles verarbeitender Verstand und seine das ganze Wesen erfüllende Erkenntniskraft aus den Eindrücken erschlossen hat. Er ist der geborene Beobachter und der große Zusammenschauer, der die Entwicklungen und neuen Anfänge der Zukunft enträtseln möchte. Dies alles leistet er, ohne daß wir ein gewisses unterschwelliges Ahnungsvermögen leugnen möchten, mit einem hohen Grad von Bewußtheit, mit dem sich kein geringes Selbstbewußtsein verbindet. Obwohl er ganz dem Gegenstand hingegeben scheint, ist doch das Subjektive überall spürbar. Es prägt seine Sprache und seinen Stil.

Jünger ist kein Philosoph. Er liebt nicht den Allgemeinbegriff. Vielmehr sucht er das konkrete Wort, das ihm Erlebnisse und Erfahrungen, Träume und Nachdenken darbieten. Indem er das einzelne und den besonderen Vorgang in Worte setzt, wird ihm dieses Wort zu allgemeingültiger Aussage. Die sprachliche Vollendung sucht er in der geschliffenen Sentenz. In seiner Jugend konnte es oft scheinen, als ob sie ihm der innere Genius mühelos schenke. Im Verlauf seiner schriftstellerischen Bemühung wird immer deutlicher, daß die geistige Arbeit und das Nachsinnen die Gesundheit der Form nicht ausschließen und den Sprachstil bestimmen. Jünger zeigt weder die abgeklärte Reife der Maximen und Reflexionen Goethes noch die vulkanische Kraft der Fragmente eines Novalis oder eines Friedrich Schlegel. Jünger entfaltet allmählich und mühsam seine Überlegungen. Nicht selten hat der unbarmherzige Kritiker den Eindruck, als ob er einen hieratischen Faltenwurf der Sprache über Erkenntnisse breite, die vielleicht vergessene oder vernachlässigte, aber im Grund doch einfache und alte Wahrheiten enthalten. Man wird sich jedoch davor hüten müssen, leichtfertig von einer Talmisprache zu reden. An dem Ernst des geistigen Bemühens, an der Besorgnis vor der Zerstörung unserer Kultur und vor dem Überhandnehmen der geistigen Verantwortungslosigkeit in unserer Gegenwart ist nicht zu zweifeln. Jünger hält es für seine Aufgabe, die Hoffnung auf die Überwindung der Zeitgefahren in uns zu erhalten und uns anzuspornen, den ewigen Grundkräften unseres Seins durch eigenes Tun zu Hilfe zu kommen.

Gleichwohl wird sich auch der wohlgesinnte Leser nicht eines gewissen Mißtrauens erwehren können. Die Ursache dieser Zurückhaltung liegt in Jünger selbst. Sie liegt in seiner Grundhaltung,

[2] Sie ist auf 10 Bände berechnet. Bisher erschienen Band 4: Tagebücher IV, Reisetagebücher (Dalmatinischer Aufenthalt, Myrdun, Aus der Goldenen Muschel, Atlantische Fahrt, Ein Inselfrühling, Am Sarazenenturm, San Pietro, Serpentara, Ein Vormittag in Antibes), Band 5: Essays I, Betrachtungen zur Zeit (Der Kampf als inneres Erlebnis, Feuer und Bewegung, Die totale Mobilmachung, Über den Schmerz, Der Friede, Über die Linie, Der Waldgang, Der gordische Knoten, Der Weltstaat) und Band 9: Erzählende Schriften I, Erzählungen (Afrikanische Spiele, Auf den Marmorklippen, Die Eberjagd, Besuch auf Godenholm, Gläserne Bienen); (431, 538 bzw. 515 Seiten) *Stuttgart 1960, Klett.*

die wir gerade aus seinen letzten Schriften erkennen können[3]. Er will nur Beobachter sein und die Beobachtungen deuten. Um die Befangenheit auszuschließen, wählt er seinen Standpunkt außerhalb der Welt. Weder die Erscheinungen des diesseitigen Lebens bestimmen ihn, noch das Transzendente, das Moralische, das Metaphysische, das Theologische und Religiöse. Allem steht er neutral und frei gegenüber, als ungebundener Geist. Die Geschehnisse und die Strömungen des Diesseits bieten sich ihm natürlich in reicherer Vielfalt dar als die ewigen Grundsätze der transzendenten Ordnungen. Er leugnet sie nicht, hält sie vielmehr für wichtiger und schlechthin entscheidend. Für die sich aus der Natur ergebenden Bereiche, d. h. der Materie und des Geistes, zu dem er sich als moralisches und metaphysisches Wesen bekennt, bringt das keine fremden Kräfte ins Feld der Auseinandersetzungen. Anders ist es mit der Religion. Jünger rechnet durchaus mit der Möglichkeit der Offenbarung und des steten Wirkens des sich offenbarenden Gottes. Er weiß auch um die Gnade des Glaubens, der die natürliche Ordnung übersteigt. Da er sich aber auf seinem neutralen Standpunkt nicht zu ihm bekennt, erfährt er auch nichts oder nur wenig von dem im Glaubensbereich herrschenden Leben. Er beschränkt sich auf die in Erscheinung tretenden Träger der religiösen Wirklichkeit, und zwar der einzelnen Gläubigen wie der kirchlichen d. h. religiösen Gemeinschaften dienenden Personen. Vorsichtiger als früher schließt er aber nicht ihre höhere Wirksamkeit aus, auch wenn sie ihm nicht zugänglich ist. So sagt er z. B.: Die Kirchen haben dem mehr oder minder unverhüllten staatlichen Atheismus und seiner Verfolgung gegenüber zwar Leidende und auch geduldig Leidende in großer Zahl, doch keine Heiligen, Märtyrer und freudigen Bekenner hervorgebracht, wie es noch in Japan im 16. Jahrhundert der Fall war. „Insofern muß man auch in diesem Urteil Vorsicht walten lassen. Das Größere geschieht ohne Ruhm. Wir wissen auch nicht, was sich in dieser Hinsicht im Osten ereignete" (1, 285).

Die Überlegungen, die Jünger in seinem Buch „An der Zeitmauer" anstellt, gehen aus von der „ungewöhnlichen" (1, 9) Tatsache des Anwachsens astrologischer Neigungen in der Gegenwart. Während die technische Welt auf Plan, Berechnung und Beherrschung aufgebaut ist und der „Arbeiter", eine metaphysische Gestalt (1, 297), in der Werkstättenlandschaft alles einebnet und nur die Gleichheit aller kennt, beruht die Astrologie auf der angeborenen Ungleichheit der Menschen und wendet sich gegen alle Nivellierung (1, 63). Jünger urteilt nicht darüber, ob die Astrologie die Wahrheit sagen kann (1, 30). Ihn beschäftigt nur die Tatsache, daß die Astrologie eine immer größere Verbreitung und immer zahlreichere Anhänger findet. Hier, so meint er, offenbare sich die innere Unzufriedenheit, das Mißbehagen und der warnende Instinkt, daß ungeachtet aller Intelligenzanwendung die Dinge nicht in Ordnung sind (1, 53). Man vertraut nicht mehr der eigenen Kraft, dem Leviathan der reinen Arbeitswelt. Man fragt nach Kräften, die außerhalb jeder Berechnung und über aller Planung stehen und das Eigentümliche jedes Einzelwesens berücksichtigen.

Im Licht dieser Neigung der Gegenwart prüft Jünger die Entwicklung, die die Arbeitswelt in den letzten Jahren und Jahrzehnten genommen hat. Er stellt viele Tatsachen zusammen, die zeigen, wie das Widernatürliche und Zerstörerische überall zugenommen hat. Der Niedergang der Freiheit wird immer bedrohlicher. Der zunehmende Reichtum gefährdet Meditation und Kontemplation, Intuition und Konzeption, Ekstase und Askese. Auch für den Künstler gilt das Wort vom Nadelöhr (2, 60). Mit dem Überhandnehmen der technischen Wissenschaften hängen das Übergewicht des Staates, die zunehmende

[3] 1. An der Zeitmauer (314 S.) *Stuttgart 1959, Klett;* 2. Sgraffiti (189 S.) *Stuttgart 1960, Klett;* 3. Der Weltstaat. Organismus und Organisation (75 S.) *Stuttgart 1960, Klett.*

Barbarei, – eine weit größere Gefahr als die geistige Décadence (1, 267) –, die immer geringer werdende Bildung, die Entartung der Dichtung zusammen. Als eine der verhängnisvollsten Erscheinungen sieht Jünger die künstliche Befruchtung an, deren Folgen auf die Dauer die ganze Gesellschaft verwüsten werden (1, 256 ff.).

Immer wieder spricht Jünger von der Religion als der entscheidenden Kraft, dem Unheil zu steuern. Er erwähnt das Wort Nietzsches: „Gott ist tot", meint aber, Léon Bloy habe richtiger gesehen, wenn er die religiöse Lage mit „Dieu se retire" kennzeichnete (1, 284 f.). Die Kirchen haben zwar das Verdienst, daß die Greuel der Vergangenheit und Gegenwart als solche erkannt wurden (1, 285); ihre bewahrende Macht sei noch außerordentlich (1, 287); aber sie seien heute kaum in der Lage, dem Übel zu steuern. Die Theologen seien zu befangen, weithin in Rückzugsgefechten, in der Kapitulation oder in Verhandlungen mit dem Zeitgeist und seinen massiven Trabanten begriffen, die sich aber auf Finessen nicht einlassen (1, 283). Die Kirche in dieser Spätzeit erscheint ihm wie ein nicht mehr gespeistes Kraftwerk, das allerdings noch bei Unwetter Schutz und Unterkünfte böte (1, 291). Dennoch ist und bleibt die Religion (und die Metaphysik) notwendig. Denn sie allein hat einen transzendenten absoluten Standpunkt. Freilich haben nach ihm die bestehenden Religionen eine solche Fülle von Lehren, eine solche Menge von Kultformen, daß sie für eine große Zahl von Menschen aller Völker, Rassen, Schulen, Intelligenzgrade nicht mehr ansprechbar seien. Man müsse auf etwas Tieferes zielen, den religiösen Instinkt, ohne den niemand existieren könne (1, 48).

Trotz des düsteren Bildes, das Jünger zeichnet, ist er nicht ohne Hoffnung und Optimismus. Zeiten der Wende wie die unsere sind zugleich Untergang und Aufgang, Abend- und Morgendämmerung (1, 153). Der Ursprung der Religion sei nicht, wie viele Theorien annehmen, die Furcht, sondern die Heiterkeit (2, 19). Für die Theologen beginne keine gute, aber eine große Zeit (1, 311). Der Fortschrittsoptimismus sei am Ende. Er wird abgelöst durch einen metahistorischen Optimismus, der sich auf die Welt, die hinter den Zeiterscheinungen liegt, richtet (1, 138, 314).

Während diese erste der neuen Schriften einem einzigen Gegenstand gewidmet ist und den „Arbeiter" weiterführt, sind die Sgraffiti wie eine Fortsetzung des „abenteuerlichen Herzens", dem ersten großen Erfolg Jüngers. In ihnen sammelt der Verfasser Einfälle, Erlebnisse, Überlieferungen mancherlei Art. Meist sind sie müder und gezwungener als die der Frühschriften, aber in einer ganzen Reihe von Einzelstücken werden doch die alte Frische und die alte Kraft wieder lebendig. Manches, was Jünger schon an der Zeitmauer erschaut hatte, wird wieder aufgenommen. Kritik der Gegenwart verbindet sich mit neuen Gedanken, die das geistige Leben befruchten und erneuern sollen. Das letzte Büchlein beschäftigt sich mit dem „Weltstaat", den nicht so sehr äußere Organisation, Konferenzen, Pläne und Verträge schaffen werden, sondern seelische Antriebe, die aus einem geistigen Mittelpunkt kommen müssen, in dem Freiheit das wichtigste Element ist und das eigentliche Humane reiner hervortritt. Damit wäre eine Bewegung abgeschlossen, die von den Barockstaaten über die Nationalstaaten und Imperien zu den beiden in manchem sich ähnelnden Weltstaaten des roten und weißen Sterns führte.

Das Studium der Beobachtungen Jüngers verrät uns wenig von dem Verfasser selbst. Der Ernst und die Ehrfurcht seines Bemühens werden freilich überall spürbar. Es ist wohl auch festzustellen, daß sich bei ihm eine immer festere und lebendigere Überzeugung von der transzendenten Welt durchsetzt, daß er sich immer mehr dem Wort „Schöpfung" zu- und sich von einem Denken abwendet, das eher von Genen als von Genesis, lieber vom Ursprung als von einem Schöpfungsakt spricht (1, 244).

Hubert Becher SJ

BESPRECHUNGEN

Laien- und Ordensstand

Lagarde, Georges de: La naissance de l'esprit laïque au declin du moyen age. I. Bilan du XIIIième siècle. (217 S.). II. Secteur sociale de la scolastique. (343 Seiten) Louvain-Paris 1956/58, Nauwelaerts. bfrs 180,— bzw. 270,—.

Die beiden ersten des insgesamt fünf Bände umfassenden Werks erleben ihre 3. bzw. 2. Auflage, in der sie umgearbeitet und erweitert wurden. Der Verf., Rechtshistoriker von Rang, hat eines der interessantesten Probleme der europäischen Geschichte aufgegriffen: das Werden eines seiner selbst bewußten Laienstandes.

Im 1. Band zeigt er, daß dies eng verbunden ist mit der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat. Zunächst werden die Anfänge dargestellt: wie es der Kirche gelingt, sich der Bevormundung durch die römischen Kaiser zu entziehen (Ambrosius, Innozenz I., Gelasius), wie sie aber in der Begegnung mit den germanischen Stämmen in eine Gefahr kommt, die im Grund gefährlicher ist als der Cäsaropapismus der Kaiser von Byzanz: indem sie sich mit dem germanischen Lehenswesen einläßt, dessen kirchliche Anfänge im Eigenkirchensystem liegen. Erst Gregor VII. führt den unerbittlichen Kampf für die Befreiung der Kirche aus dieser Verflochtenheit und findet dabei die Unterstützung der geistlichen Kräfte der damaligen Zeit. In dieser Auseinandersetzung werden die Prinzipien der Unterscheidung von geistlicher und weltlicher Gewalt gefunden. Den Höhepunkt der päpstlichen Macht im 13. Jahrhundert, der zugleich alle Keime des Abstiegs enthält, schildert der nächste Teil mit 4 Kapiteln. Indem die Kirche alle geistlichen Kräfte für sich einsetzt, vor allem die Bettelorden, gerät sie nur auf eine andere Weise in jene gesellschaftlichen Ordnungen, die in diesem Jahrhundert entstehen: in den aufkommenden Nationalstaaten, in den sich bildenden Städten mit ihren Ständen und Zünften, die sich ihrer Freiheiten mehr und mehr bewußt werden. So kann es nicht ausbleiben, daß es zum erneuten Kampf zwischen den beiden Mächten kommt, nicht mehr allein zwischen Kaiser und Papst, sondern zwischen den einzelnen Staaten und der Kirche, zwischen Klerus und Laien in den einzelnen Städten und Ländern. Der geschichtliche Teil endet mit der Darstellung der Auseinandersetzung zwischen Bonifaz VIII. und Philipp dem Schönen.

Im 2. Band wird die „Soziallehre" der Scholastik dargestellt, soweit sie Staatslehre ist. Möglich wurde eine solche eigene Staatslehre erst, weil sich viele, seit Augustinus schon im Christentum entwickelten Gedanken mit der nüchternen und sachlichen Lehre des Aristoteles trafen. Kaum wurde der griechische Philosoph von den Arabern übernommen, da entstanden schon die ersten Kommentare zu seiner Staatslehre. Der Verf. schildert dann im einzelnen die verschiedenen Schulen: die des hl. Thomas und seiner Nachfolger, die der Franziskaner, der Pariser Artistenfakultät, des Duns Scotus. Dieser Teil zeigt den metaphysischen Hintergrund des 1. Bandes.

Beide Bände sind ein wahres Meisterwerk. Sie sind eine gelehrte, auf Quellenforschung beruhende Darstellung des Verhältnisses von Staat und Kirche, die sich nicht in Details verliert, sondern mit sicherer Hand die wesentlichen Linien herausheb. Ein umfassendes Wissen wird darin sichtbar, das sich vor allem durch überlegenes und besonnenes Urteil auszeichnet.

O. Simmel SJ

Auer, Alfons: Weltoffener Christ. (317 Seiten) Düsseldorf 1960, Patmos. DM 18.

Der Verf. möchte in diesem Buch einen Beitrag zur christlichen Laienfrömmigkeit liefern. Allerdings klammert er dabei die „aus der innerkirchlichen Stellung des Laien sich ergebenden Gesinnungen und Verhaltungsweisen" (74) ebenso aus wie die „unmittelbar religiöse Gesinnung und das unmittelbar religiöse Verhalten" des Laien, um fast ausschließlich die Laienfrömmigkeit nach ihrer weltzugewandten Seite zu betrachten.

Im ersten Teil seiner Ausführungen gibt A. einen Überblick über die Geschichte der Laienfrömmigkeit vom christlichen Altertum bis heute. Weder im Altertum noch im Mittelalter kam es nach dem Verf. zu einer eigenen Laienfrömmigkeit, wenngleich es natürlich fromme Laien gab. Im Grunde trachtete man danach, das Leben in der Welt nach den Idealen des Mönchtums auszurichten. Erst in der Neuzeit bahnt sich hier eine Wende an: das Oratorium, die christlichen Humanisten, vor allem Erasmus und Franz von Sales, haben nach A. wesentlich dazu beigetragen. Ganz ist es auch ihnen nicht gelungen, und erst heute, da die Welt völlig profanisiert ist, ihre kreatürliche Bezogenheit auf Gott in keiner Weise beachtet, ihre Eigenständigkeit dagegen leidenschaftlich bejaht wird, kann und muß auch der Christ in dieser Welt eine neue Frömmigkeit gewinnen, die sich nicht in den „elfenbeinernen Turm" der Mönchsspiritualität verschanzt.

Im zweiten Teil der Arbeit werden die theologischen Grundlagen der Laienfrömmigkeit dargelegt. Das geschieht in drei Schritten: Gegen einen untergründigen Deismus wird die Bezogenheit der Schöpfung auf Gott gezeigt, die nicht nur im „Augenblick" ihrer Erschaffung von Gott

abhängt, sondern ständig von ihm im Dasein erhalten wird. Freilich ist diese Schöpfung gefallen und wartet auf die Erlösung. Diese ist ihr in Christus zuteil geworden. In der Menschwerdung des Sohnes Gottes ist der Anfang gesetzt, der alles Kommende schon in sich trägt. Durch die Inkarnation ist nicht nur die gesamte Menschheit, sondern auch der Kosmos unter ein Haupt gekommen. Dieses Christusmysterium der Welt, das in der Kirche gegenwärtig ist, behandelt A. im Anschluß an die griechischen Väter, an Scheeben, Pilgram und de Lubac.

Von da aus ergibt sich nun eine eigengeartete Laienfrömmigkeit, die nach dem Verf., anders als die eschatologisch ausgerichtete Mönchsspiritualität, ein Ja zu dieser in Christus zusammengefaßten Schöpfung sagen kann. Der Christ darf sich nicht, vom Neuplatonismus verführt, von der Welt abwenden, weil er sonst die Menschwerdung Gottes nicht ernst nimmt. Die wahre christliche Frömmigkeit muß der objektiven Christozentrik von Mensch und Welt entsprechen. „Christliche Laienfrömmigkeit ist also nicht nur, aber auch und zunächst — der geistliche Vollzug der Schöpfungswirklichkeit" (105).

Diese Frömmigkeit wird dann an dreien ihrer Anwendungsbereiche erläutert: auf dem Gebiet des technischen Handelns, vor allem der Arbeit, im Bereich der Ehe und schließlich in der Verwaltung politischer Macht.

Auers Buch vermittelt zweifellos viele anregende und bedeutsame Gedanken, und seine Bemühungen um eine echte Laienfrömmigkeit verdienen Beachtung.

Trotzdem scheint uns die Gegenüberstellung von Laien- und Mönchsspiritualität, wie sie in dem Buch geschieht, überspitzt zu sein.

Zunächst: Wenn „christliche Frömmigkeit ... vom Wesen her ‚inkarnatorische' Frömmigkeit" ist (167), d. h. nach dem Verf. eine Frömmigkeit, die sich nicht, weltunfähig oder gar weltfeindlich, von der Welt abwenden darf, müßte sich dann nicht auch die Mönchsspiritualität, die sich, nach A. mit Recht, eschatologisch ausgerichtet von dieser Welt zurückzieht, ebenso wie die Laienfrömmigkeit zunächst auf die Welt ausrichten, wenn anders sie christlich sein will? Auch der Verf. wird nicht behaupten wollen, daß die Orden nur der Einbruch des neuplatonischen Manichäismus in die Kirche sind.

Schon dies zeigt, daß die Unterscheidung zwischen Laien- und Mönchsspiritualität nur mit Vorsicht gebraucht werden darf, und daß sie vielleicht gar nicht in dieser Schärfe besteht, wie der Verf. dartut. Was ist denn „geistliches Leben"? Nichts anderes als das Leben des Heiligen Geistes im begnadeten Christen. Aber dieses Leben hat nach Paulus eine einzige Ausrichtung: der Heilige Geist ruft in uns Abba, Vater (Röm 8, 15). Die Ausklammerung des Verf. kann natürlich methodisch geschehen. Sie scheint jedoch im Verlauf des Buches auch eine sachliche geworden zu sein. Aber auch bei einer methodischen Ausklammerung müßte man sich fragen, ob damit nicht Akzente gesetzt werden, die der vom Verf. geforderten Hinwendung des Laien zur Welt ein Gewicht geben, die sie nach dem Neuen Testament nicht haben kann.

Denn ein weiteres kommt hinzu. Mit Recht hebt der Verf. die Heilsbedeutsamkeit der Menschwerdung, der Auferstehung und der Himmelfahrt Jesu Christi stark hervor. Aber man gewinnt fast den Eindruck, daß dies auf Kosten des Gekreuzigten geschehen ist. Unser geistliches Leben hat jedoch mit der Versiegelung auf das Leiden und Sterben Jesu Christi begonnen, weil wir auf den Tod Christi getauft wurden. Was in der Taufe geschehen ist, muß im christlichen Leben realisiert werden gemäß dem Wort des Herrn: „Wenn jemand mir nachfolgen will, so verleugne er sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir" (Mt 16, 24). Das gilt nicht nur für die Priester und Mönche, sondern für jeden, der in der Nachfolge Christi stehen will.

Gewiß, der Laie muß sich vor allem um die Erkenntnis der Sinnwerte und Ordnungen der irdischen Wirklichkeiten bemühen, wovon sich natürlich auch die Priester und Ordensleute nicht völlig dispensieren können, aber eine solche Erkenntnis ist doch nur dann eine wahrhaft christliche, wenn sie zunächst die „Weisheit Gottes" erkennt (1 Kor 1, 18ff.) und von da aus die Sinnwerte der irdischen Wirklichkeiten zu ordnen weiß.

Wir meinen also, sowohl Laien- wie auch Mönchsspiritualität haben von Anfang an und zunächst eine gemeinsame Grundrichtung, den Vater, und sie sind „weltflüchtig" oder „weltzugewandt", wie man will, in eben dem Maß, als sie um die „Weisheit Gottes" wissen. Und erst von daher hat der Laie seine besondere Aufgabe in der Welt.

O. Simmel SJ

Die Gelübde im Ordensleben. I. Der Gehorsam. (220 S.), II. Die Armut. (190 Seiten), III. Die Keuschheit. (240 S.) Hrsg. *Josef Zürcher*. Einsiedeln, Zürich, Köln 1956-60, Benziger. DM 12,80; 12,30 und 13,80.

Diese drei Bände sind eine Übersetzung aus dem Französischen — sie entstanden aus einer Arbeitsgemeinschaft der von den französischen Dominikanern herausgegebenen Zeitschrift *Vie spirituelle*. Der Herausgeber hat sie zwar bearbeitet, man merkt ihr jedoch ihre Herkunft noch an, weniger der Übersetzung, als vielmehr dem Inhalt nach.

Überdies sind sie zunächst für Frauenorden und -kongregationen gedacht. Viele der Hinweise auf kongrete Verwirklichungsmöglichkeiten der drei Gelübde stammen von Ordensoberinnen und sind auch wieder für solche bestimmt. Sie sind durchaus beachtenswert.

Die Bände sind ungefähr gleich aufgebaut: ein Teil behandelt die Theologie und Lehre der Gelübde (Hl. Schrift, systematisch, kirchliches Recht), ein weiterer Teil befaßt sich mit ihrer Geschichte, und schließlich werden in einem letzten Teil Hinweise auf konkrete Verwirklichungsmöglichkeiten in der heutigen Zeit gegeben. Die einzelnen Kapitel sind von den verschiedensten Ordensleuten geschrieben, auch von Frauen. Leider ist das beim Inhaltsverzeichnis nicht angegeben, die Namen sind jeweils nur zu Ende der Kapitel zu finden. Ebenso fehlt ein Register, das die praktische Benutzung der Bände erleichtert hätte.

Zum Inhalt ist zu sagen, daß die Problemkreise der drei Gelübde auf Grund der herkömmlichen Theologie bearbeitet sind, daß aber die eklesiologische und eschatologische Sicht der Gelübde kaum beachtet wird, am meisten noch, aber auch hier durchaus in Übereinstimmung mit der überlieferten Theologie, beim Gelübde der Keuschheit. Gerade dies aber hätte doch neue Sichten der Gelübde vermitteln können, von denen sich die Menschen von heute angesprochen fühlen. O. Simmel SJ

Päpstliche Dokumente zur Ordensreform. (155 S.) Hrsg. *Josef Zürcher.* Einsiedeln, Zürich, Köln 1954, Benziger. DM 5,90.

Das Buch enthält 50 Verlautbarungen Papst Pius' XII. zum Ordensleben aus Ansprachen oder Briefen des Papstes von 1939 bis 1954. Sie sind zeitlich geordnet.

Es ist erstaunlich, wie aufgeschlossen sich der Papst den Problemen gegenüber zeigt, vor die sich heute die Orden gestellt sehen. Von diesen Reden könnten viele Anregungen für das Ordensleben ausgehen. Leider macht das Buch die Verwertung nicht gerade leicht. Die Übersetzung ist zwar gut und leicht leserlich, doch fehlt ein Sachregister, das gerade für die Zwecke, für die das Buch wohl gedacht ist, nahezu unerläßlich wäre. Hoffentlich holt eine zweite Auflage diesen Mangel nach.

O. Simmel SJ

Erziehung

Kampmann, Theoderich: Erziehung und Glaube. Zum Aufbau einer christlichen Pädagogik. (147 S.) München 1960, Kösel. DM 8,50.

Der Wert dieser Schrift liegt vor allem in der genauen Begriffsbestimmung aller in der Erziehung wichtigen Gegebenheiten. Bei der Verwirrung auf pädagogischem Gebiet ist dies die notwendige Voraussetzung einer gesunden Pädagogik. Kampmann unterscheidet vier Stufen des Erzieherischen: 1. Die Erhellung des menschlichen Bereichs, 2. Die Begegnung des Menschlichen mit dem Kosmos der Dinge, 3. Die Begegnung des Personkerns mit dem Wirklichen, insofern es das unerschaffene Sein durchleuchten läßt, 4. Die Begegnung von Mensch und Welt mit dem Gott der Offenbarung, des Christentums. Pädagoge wird man in einem um so höheren Maß sein, als sich Erziehungswissen und Erziehungskunst miteinander verbinden. H. Becher SJ

Hollenbach, Johannes Michael: Christliche Tiefenerziehung. (318 S.) Frankfurt 1960, Josef Knecht-Carolusdruckerei. DM 12,80.

In vorbildlich klarer Sprache stellt Hollenbach dar, daß nicht die Technisierung der Welt, sondern die weltanschaulichen Auseinandersetzungen die Ursachen der Entwurzelung des Menschen sind. Durch sie verkümmert die naturhafte Absolutheitssehnsucht des Kindes und verhindert die Bildung eines lebendigen Gottesbildes. Das Vaterbild der modernen Gesellschaft, das sich bildet, wenn keine Beziehung zu Gott besteht, wird entweder Willkürherrschaft oder Bindungslosigkeit und Willkürfreiheit. Es kommt nicht auf das religiöse Einzelwissen an, sondern auf das religiöse Wissen des Sinnzusammenhangs zwischen Ich und Gott Wir müssen uns freimachen von den verwirrenden Teilaspekten einer autonomen, psychologischen, moralischen oder demokratischen Erziehung. Wir müssen das werdende Gotteskind sehen, das nicht so sehr selbständige Persönlichkeit ist, sondern dessen Person-Ich sich für die Demut vor Gott erschließt. Dies kann nur durch eine Erziehung von innen her erfolgen. Da auch Eltern und Erzieher von Sünde und Schuld berührt werden, müssen sie dem Kind auch Vorbild werden auf dem Weg der sakramentalen Reue und Buße. Am Mitmenschen muß sich die Dienstbereitschaft vor Gott bewähren. Krönung der Erziehung ist die Bildung des Gemütes, in dem der ganze Mensch geeint erscheint. Sie kann nur dann erfolgen, wenn der Mensch für höhere Sinngehalte geistseelisch erschlossen wird, während die religiös indifferente öffentliche Meinung die Gemütskräfte entwurzelt. Christliche Tiefenerziehung ist Heimholung des entwurzelten Menschen an das Herz Gottes, der sich in Christus zu uns herabgeneigt hat. Nur wenn die Erziehung von diesem Geist getragen ist, können auch die übrigen erzieherischen Bemühungen fruchtbar werden. Das Buch wird allen gewissenhaften Eltern und Erziehern inmitten des pädagogischen Chaos der Gegenwart den rechten Weg weisen. H. Becher SJ

Widmer, Konrad, Erziehung heute, Erziehung für morgen. (252 S.) Zürich 1960, Rotapfel. DM 15,80.

Nachdem der Verf. ein Bild der Gegenwart, der heutigen Jugend und der Familie gezeichnet hat, behandelt er den Wert der jugendlichen Gemeinschaftsformen, des Sportes, die Stellung zur Technik, die Anpassung und den Widerstand gegen die Strömungen der Zeit. Das Buch bringt keine neuen Aufsehen erregenden Erkenntnisse. Aber die wohltuende Klarheit der Ausführungen, die Abgewogenheit des Urteils, die Aufgeschlossenheit für die fördernden Grundzüge auch der Gegenwart, die Vollständigkeit und Allseitigkeit seiner Ausführungen sind so groß, daß wir schlechthin kein Buch kennen, das ihm gleichkäme. Nur müßte der Einfluß der bewußt klein gehaltenen Familie von heute sowohl auf die Begabung der Kinder wie auf die Schäden, die sich hier, zum Unterschied von der Großfamilie, ergeben, nachdrücklicher und vollständiger dargestellt werden. Hier rächt sich die Natur und straft sich die menschliche Gesellschaft selbst. H. Becher SJ

Borucki, Joseph: Was ist humanistische Bildung. (24 S.) Paderborn 1960, Schöningh. DM —,90.

Schmid, Carlo: Das humanistische Bildungsideal. (25 S.) Frankfurt 1956, Diesterweg. DM 1,80.

Hugenroth, Hermann: Erbe und Auftrag. (16 S.) Frankfurt 1959, Diesterweg. DM 2,—.

Becher, Hubert: Das Ringen der Gegenwart um den Humanismus. (19 S.) Frankfurt 1955, Diesterweg. DM 1,40.

Rauthe, Wilhelm: Das Abitur — eine Notwendigkeit? Stuttgart 1960, Freie Waldorf-Schulen.

Schlette, Heinz Robert: Sowjethumanismus. Prämissen und Maximen kommunistischer Pädagogik. (136 S.) München 1960, Kösel. DM 5,80.

Schaller, Klaus: Die Krise der humanistischen Pädagogik und der kirchliche Unterricht. (124 S.) Heidelberg 1961, Quelle & Meyer. DM 6,80.

Die Auseinandersetzung um den Humanismus und seine Selbstbesinnung geht trotz aller humanismusfeindlichen Bestrebungen ungeschwächt weiter. Borucki weist nach, daß die Antike das beste Bildungsgut (Grundhaltungen und Grundwerte), die besten Bildungsmittel (Sprache und wissenschaftliches Denken) und das beste Bildungsziel (der Mensch als geistige Person) gebe. Schmid nennt als Gegenbilder des Humanismus die Lehren, daß der Mensch nur für die Arbeit oder nur für die Wissenschaft oder nur für das Jenseits da sei. Dagegen hebt der Humanismus alle Trennung auf und stellt die Einheit der Welt als sichtbare Erscheinung Gottes fest. Nach Hugenroth bildet der Humanismus einen Menschen, der frei ist von einem verkürzten und einseitigen Wirklichkeitsblick, der nur für seinen Beruf Interesse hat. Unsere Schrift soll zur Besinnung über den überlieferten Begriff aufrufen und fordert ein Menschenbild der Fülle, in dem Natur und Übernatur wirksam werden. Humanismus geht von der Sprache aus, die auch das naturwissenschaftliche Sein ins Humane erhöht. Rauthe geht der Geschichte der Reifeprüfung nach, zeigt ihre Fragwürdigkeiten und verlangt eine Reform. Ein auf Beobachtungen fußendes Urteil über die Fähigkeit zum wissenschaftlichen Arbeiten unter den gewöhnlichen Arbeitsbedingungen ist besser als die bisherige Abschlußprüfung. Er warnt vor einem Zentralismus, der das Ideal des gleichen Leistungsniveaus aufstellt. Im Sinn des „Rahmenplans" soll die Oberstufe reformiert werden.

Die Arbeit Schlettes fußt auf den pädagogischen Arbeiten der Sowjetpädagogen. Höher als Makarenko schätzt er Kalinin und Schischkin, die sich auf einer spirituellen Linie bewegen. Kalinin stellt die anschaulich moralische Erziehung in den Mittelpunkt seiner Arbeit. Ziel des Sowjethumanismus ist die Erziehung zur Dialektik. Sie ist metaphysikfeindlich, hat vielmehr als Grundlage die Geschichte. Die materialistische Erkenntnistheorie und eine optimistische Geschichtseschatologie sind die Prämissen. Sie beseitigen den Subjektivismus und führen zu einem kommunistischen Weltverständnis, durch das alle Begriffe in einem ganz andern Licht erscheinen (Friede, Freundschaft, Liebe, Arbeit, Freiheit, Mensch, Erziehung, Wahrheit, Gerechtigkeit). Der Mensch bejaht die notwendige Entwicklung. Das ist die Bestätigung seiner Freiheit. Die Partei erhebt auf Grund dieser Ideologie einen absoluten und totalen Geltungs- und Herrschaftsanspruch. Für Toleranz ist kein Platz. Vielmehr versteht sich der sozialistisch-kommunistische Humanismus als die Fülle des Menschlichen schlechthin. Er ist zugleich ein technischer Humanismus, da er sich wesentlich auf die Arbeit stützt und eine Anleitung zum Handeln dargestellt. Diese Lehren absorbieren auch alle religiösen Kräfte, die den Menschen an ein umwaltendes Sein — das kommunistische Weltbild — binden.

Man hat in der evangelischen Kirche vorgeschlagen und auch schon Schritte unternommen, den Seelsorger durch die Kenntnis der humanistischen Pädagogik für sein Amt besser vorzubereiten. Schaller lehnt dies ab für den überkommenen Humanismus, der auf der Überzeugung von der Güte des Menschen aufbaut, während der evangelische Glaube die Verderbtheit des Menschen lehrt. Hauptinhalt der Studie ist die mit einer etwas aufwendigen Wissenschaftlichkeit durchgeführte Auseinander-

setzung mit dem dialektischen Humanismus der Gegenwart, der letztlich auf Hegel zurückgeht. Auch hier hält Schaller fest, daß der kirchliche Unterricht wesentlich die Tätigkeit des Heiligen Geistes in der Einzelseele voraussetzt und daß darum auch dieser Humanismus keine Förderung für die religiöse Bildung des Gläubigen bieten kann.

H. Becher SJ

Wirtschaft und Gesellschaft

Monzel, Nikolaus: Solidarität und Selbstverantwortung. Beiträge zur christlichen Soziallehre. (394 S.) München o.J. (1960), Karl Zink. DM 32.

Ein Jahr vor seinem allzu frühen Tod (14. 11. 1960) faßte N. M. 20 seiner an verschiedenen Stellen erschienenen, zum Teil nur schwer zugänglichen Aufsätze zu diesem Band zusammen; für dieses geistige Vermächtnis haben wir ihm zu danken. M. kommt von Max Scheler her, dessen wertvolles Gedankengut er jedoch so umgeschmolzen und geläutert hat, daß es an keiner Stelle mit seiner eigenen strengen theologischen Korrektheit in Widerspruch gerät. Von den beiden in der katholischen Soziallehre bestehenden Richtungen, einer mehr naturrechtlichen, von der die lehramtlichen Verlautbarungen Leos XIII. und Pius' XI., noch mehr aber Pius' XII. überwiegend geprägt sind, und einer mehr spezifisch theologischen (die bei Pius XII. wohl am stärksten in seiner Ansprache an die neu ernannten Kardinäle vom 20. 2. 1946 „Kirche als Lebensprinzip der Gesellschaft" in Erscheinung trat) vertritt M. betont, aber ebenso maßvoll die letztere. — Der Verlag hat das Buch gut ausgestattet; leider fehlen Personen- und Sachregister.

O. v. Nell-Breuning SJ

Rainer, Josef: Wirtschaft in Freiheit und Ordnung. Ein Leitfaden für die wirtschafts- und sozialkundliche Bildungsarbeit. (160 S.) Ratingen 1958, A. Henn. DM 4,80.

Das recht geschickt geschriebene Büchlein gibt eine leichtverständliche Einführung nicht nur in das Funktionieren, sondern auch in die rechte Sinndeutung der Wirtschaft. Die Haltung gegenüber der heutigen „sozialen Marktwirtschaft" ist vielleicht etwas zu optimistisch und „apologetisch", während gegen die Funktionsfähigkeit einer Zentralverwaltungswirtschaft Argumente angeführt werden, die inzwischen zum Teil als nicht beweiskräftig erkannt sind. Der heutige freiheitlich-demokratische Sozialismus wird allzu eng an seinen kommunistisch-bolschewistischen „Milchbruder" herangerückt; versöhnend wirkt allerdings, daß an späterer Stelle Liberalismus und Sozialismus mit Berufung auf Fedor *Stepun* — durchaus treffend — als „metaphysische Milchbrüder" gekennzeichnet werden (123). Für die „wirtschafts- und sozialkundliche Bildungsarbeit" wirklich recht geeignet!

O. v. Nell-Breuning SJ

Schreiber, Wilfrid: Sozialpolitik in einer freien Welt. Fromm's Taschenbücher „Zeitnahes Christentum" Bd. 8. (94 S.) Osnabrück 1961, A. Fromm. Kt. DM 2,80.

In erfrischender Tonart faßt W.S. die Kritik an der überkommenen und die Vorschläge für eine zeitgemäße Sozialpolitik zusammen, die er in Vorträgen, namentlich in Aussprachekreisen des Bundes katholischer Unternehmer, entwickelt hat. „Unternehmerfromm" sind sie bestimmt nicht! Es ist reizvoll, seine Kritik mit derjenigen zu vergleichen, die Heddy Neumeister in ihrem Beitrag „Autoritäre Sozialpolitik" (ORDO Bd. 12) übt. Die Anstöße und Ausgangspunkte der Kritik sind, da in der Sache gegeben, zum größten Teil die gleichen. Aber statt in Verneinung aufzugehen und zersetzend zu wirken, ist S.s Kritik „konstruktiv", d.h. unmittelbar gefolgt von wohldurchdachten Vorschlägen, wie man es besser machen *könne* (nicht bloß „solle"!). Mit Recht fordert S. einen wirtschaftlich durchdachten Ausgleich der Familienlasten und zeigt, daß man ihm eine Gestalt geben kann, bei der die kinderreiche Familie durchaus nicht zur Almosenempfängerin degradiert wird (damit soll kein Urteil über die spezielle, von S. vorgeschlagene Form dieses Ausgleichs ausgesprochen sein). Im Zusammenhang mit der Vermögensbildung in breiten Kreisen kommt er nochmals auf den Familienlastenausgleich zurück und stellt zutreffend fest, daß wir „das freiwillige Sparen als *den* Weg zur Vermögensbildung ... guten Gewissens erst dann als allgemeingültig empfehlen (können), wenn das Problem des Familienlastenausgleichs in einigermaßen befriedigender Weise gelöst sein wird" (80). — Nicht gefolgt werden kann S.s Ausführungen über „Markt und Verteilungsgerechtigkeit" (84/85). Der einzelne, der die an einem wirklich freien Markt sich bildenden Preise fordert oder bewilligt, genügt damit dem Gebot der Tausch- oder Verkehrsgerechtigkeit. *Welche* Preise aber auf dem echt wettbewerblich funktionierenden Markt sich bilden, hängt immer von der auf politischer Vorentscheidung beruhenden gesamten Sozial- und Wirtschaftsstruktur ab. Kein Geringerer als *Walter Eucken* hat betont, daß wir diese Gestaltungsaufgabe nicht als von der „unsichtbaren Hand" vorweg gelöst unterstellen dürfen, daß es vielmehr *uns* aufgegeben ist, sie zu lösen. Davon, wie wir sie lösen, hängt es ab, ob die am Markt sich bildenden Preise eine gerechte Verteilung herbeiführen. O. v. Nell-Breuning SJ

Cronin, John F. S.S., Ph.D.: Social Principles and Economic Life. (XXIII und 436 pp.) Milwaukee 1959, Bruce. $ 6,50.

Das Werk ist eine völlige Neubearbeitung des vom Verf. 1950 herausgebrachten umfangreichen Bandes ‚Catholic Social Principles'. Dank seiner meisterhaften Beherrschung des Stoffes ist es dem Verf. gelungen, den Inhalt stark zu bereichern und dabei den Umfang zu verringern; er hat die Gabe, kurz und klar das Wesentliche zu sagen. Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, die auf europäischem Boden erwachsene und in der Auseinandersetzung vorzugsweise mit europäischen Problemen weiterentwickelte katholische Soziallehre auf die in hohem Grade andersartigen amerikanischen Verhältnisse zu übertragen und sie dadurch dem Verständnis des Amerikaners eingängig zu machen; diese Aufgabe hat er glänzend gelöst. Auch für den europäischen Leser ist es von hohem Interesse, die ihm geläufige katholische Soziallehre auf völlig andersgeartete Verhältnisse angewandt zu sehen. Von besonderem Nutzen für den europäischen Leser sind die ausführlichen Literaturverzeichnisse zu den in diesem Bande behandelten Themen; wer zu irgendeiner Frage des sozialen Bereichs einschlägige amerikanische Literatur sucht, findet hier eine sorgfältig bearbeitete Auswahl. O. v. Nell-Breuning SJ

Schmucker, Helga u.a.: Die ökonomische Lage der Familie in der Bundesrepublik Deutschland. Tatbestände und Zusammenhänge. — Soziologische Gegenwartsfragen. Hrsg. *C. Jantke, L. Neundörfer, H. Schelsky.* Heft 12. (108 Seiten) Stuttgart 1961, Enke. Kt. DM 16.

Fünf Mitglieder des Wiss. Beirats für Familienfragen beim Bundesministerium für Familien- und Jugendfragen haben in Gemeinschaftsarbeit diese Studie erstellt, worin sie die Ergebnisse des 1957 durchgeführten Mikrozensus auswerten, der erstmals einen wirklichen Einblick in Zusammensetzung und Lebensweise unserer Familien ermöglicht hat. Während frühere Erhebungen immer nur die Haushalte erfaßt hatten, wurden hier erstmals Familien und Haushalte unterschieden; zwischen Familien und Haushalten finden die vielfältigsten Überschneidungen statt. Leider durften die Einkommensverhältnisse nicht erfragt werden, sondern nur die Zahl der Verdiener oder sonstigen Einkommensbezieher (z. B. Rentenempfänger); obwohl durch diese Beschränkung viele wichtige Erkenntnisse verschlossen wurden, sind unsere Vorstellungen von der wirtschaftlichen Lage der Familien durch diesen „Mikrozensus" schon erheblich geklärt worden, und man hat für familienpolitische Maßnahmen, insbesondere solche des Familienlastenausgleichs, jetzt viel sichereren Boden unter den Füßen. Den Kern der Arbeit bilden die statistischen Erhebungen und ihre Interpretation: (II) Die Struktur von Haushalt und Familie, (III) Die Schlechterstellung der Familie mit Kindern, (IV) die Möglichkeiten der Familie zur Selbsthilfe, (V) Die Erwerbstätigkeit der verheirateten Frau und Mutter, (VI) Erwerbstätigkeit und Ausbildung der Kinder zwischen 15 und 25 Jahren. Vorausgeschickt sind grundsätzliche Ausführungen über (I) Funktionen und Funktionsbeeinträchtigungen der Familie in der Gesellschaft. Auf eine für eilige Leser (Parlamentarier!) bestimmte knappe Zusammenfassung der (VII) Ergebnisse folgt eine wiederum grundsätzliche Auseinandersetzung über die Frage, ob (VIII) Wirtschaftliche Familienhilfe oder nicht? — Vorschläge für eine bessere Gestaltung unseres zweifellos unglücklich begonnenen Familienlastenausgleichs werden nicht gemacht; die gestellte Aufgabe erschöpfte sich darin, eine Grundlage zu schaffen, auf der über praktikable Lösungen sachlich diskutiert werden kann. Wenn es gelänge, die bisher leider oft recht unsachlich geführte familienpolitische Diskussion zu versachlichen, dann hätte die Studie etwas Großes geleistet. — Der hohe Preis des Heftes erklärt sich aus der großen Zahl statistischer Tabellen. O. v. Nell-Breuning SJ

ORDO. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft. Hrsg. von *Franz Böhm, Friedrich A. Lutz, Fritz W. Meyer.* XI (1959), XXVII und 453 S., XII (1960/61), XLVIII und 484 S., Düsseldorf und München 1959 und 1961, Helmut Küpper Verlag. Lwd. DM 40,80 bzw. 45,80.

Gelegentlich kann man die Meinung hören, die Autoren des ORDO-Liberalismus oder der sog. Freiburger Schule hätten sich ausgeschrieben und hätten nichts mehr zu sagen; die beiden jüngsten Bände (XI 1959 und XII 1960/61) des ORDO-Jahrbuchs ließen das erkennen. Diesem Urteil vermag ich nicht beizupflichten; auch diese Bände enthalten eine Menge wertvoller Beiträge; sie zu lesen ist alles andere als Zeitverlust. Fragt man sich, woher die erwähnte ungünstige Meinung komme, so haben wohl diejenigen, die so abschätzig urteilen, etwas anderes erwartet und gesucht als das, was sie in diesen Bänden finden. Das spezifische Gedankengut des ORDO-Liberalismus wird in diesen Bänden nicht weiter ausgebaut; allenfalls kann man im Vorwort zu Band XII eine Berichtigung der ursprünglichen Auffassung finden, wenn es dort überraschenderweise heißt, es sei „ein ganz grundlegender Irrtum, anzunehmen, daß eine Marktwirtschaft, bei der ... viele und wichtige Märkte monopolisiert oder oligopolisiert sind oder in die von Regierungs-

seite allenthalben (sic!) mit protektionistischen Maßnahmen . . . hineininterveniert wird, . . . ein aus marktwirtschaftlichen und zentralplanwirtschaftlichen Elementen gemischtes Wirtschaftssystem sei"; diese „ursprünglich auch von Eucken und anderen ORDO-Liberalen geteilte (Annahme) dürfte inzwischen ziemlich allgemein preisgegeben sein"; auch „eine solche Wirtschaft (sei) vielmehr in ihrem ganzen Umfang ein marktwirtschaftliches System" (XLII/XLIII). Wenn es sich hier wirklich um die Preisgabe eines „ganz grundlegenden Irrtums" handelt, dann hätten wir es mit einer derart veränderten Lehre zu tun, daß die ganze in den zurückliegenden Jahren mit den Neo- und ORDO-Liberalen geführte Diskussion wieder von vorne begonnen werden müßte. Mir scheint allerdings, daß der Sache nach gar kein oder kaum ein Unterschied besteht, vielmehr bloß eine andere und zwar treffendere Terminologie eingeführt wird. Aber auch bloße Verbesserung der Terminologie kann die Diskussion erleichtern, vielleicht sogar einer Verständigung den Weg bahnen.

Von den zahlreichen Beiträgen dieser beiden Bände seien an erster Stelle hervorgehoben der in deutscher Übersetzung vollständig wiedergegebene Bericht des *Rueff*-Ausschusses über die Wirtschafts- und Finanzlage Frankreichs, der die zu Ende 1958 mit so großem Erfolg durchgeführte Umstellung der französischen Wirtschafts- und Finanzpolitik bestimmt hat (XI 3—68), sowie ein 15 Monate später von Rueff selbst gegebener „Rückblick und Ausblick" (XII 111—126). — Erkenntnis- und methodenkritisch ist *Machlups* sehr lesenswerter Beitrag über „Idealtypus, Wirklichkeit und Konstruktion" (XII 21—58). Der gleiche Verf. schreibt über „Die Finanzierung des technischen Fortschritts" (XI 117—132); er gibt zu erwägen, ob der heute immer wieder geforderte verstärkte Einsatz von Kräften in der Forschung nicht dahin führe, dem Unterrichtswesen unentbehrliche Kräfte zu entziehen, wodurch der wissenschaftliche Nachwuchs überhaupt und insbesondere der Nachwuchs an Kräften für die Forschung gefährdet werde. — Über den wirtschaftlichen in den gesamtgesellschaftlichen Bereich greift auch der Beitrag von *Klaus E. Rohde* über „Schädigungen der Gesellschaft durch Begleiterscheinungen privater Produktion" (XI 149—192); erörtert werden Erscheinungen wie Luftverunreinigung und Verunreinigung der Flüsse und anderer Gewässer, die dagegen zu treffenden Maßnahmen und die Frage, wem die entstehenden Kosten anzulasten sind; mit vollem Recht wird betont, daß im Falle öffentlicher Wirtschaft die Schädigungen von grundsätzlich gleicher Art, ja unter Umständen noch viel größer sind; nur die Frage der Kostentragung nimmt eine andere Gestalt an. — *Heddy Neumeister* bietet in ihrem Beitrag „Autoritäre Sozialpolitik" (XII 187—252) eine Sammlung nahezu aller Einwendungen, die gegenüber der seit Bismarck betriebenen deutschen Sozialpolitik ungeachtet der Bewunderung und Nachahmung, die sie in aller Welt gefunden hat, seit Jahr und Tag mit mehr oder weniger Recht vorgebracht worden sind. Vieles ist originell formuliert und dadurch gerade für den nicht-sachverständigen Leser einprägsam. Indem die Verf.in aber die ganzen Sozialleistungen gewaltsam unter den völlig unmöglichen, weil unrealistischen Oberbegriff der „Armenpflege" bringt, werden gerade die wahren und wertvollen Erkenntnisse zu gefährlich irreführenden Halbwahrheiten, wenn nicht gar zu massiven Irrtümern verbogen. Das deutsche Volk, schon der Bismarckzeit, erst recht aber nach der erfolgreichen Überwindung des Zusammenbruchs von 1945 lebt nicht in Armut, sondern in Wohlstand; wenn trotzdem die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung ohne Maßnahmen der sog. „sozialen Sicherheit" nicht auskommt und darum solche Maßnahmen in großem Umfang unentbehrlich sind, so hat das seinen Grund keineswegs darin, daß diese Menschen mit oder ohne Verschulden „arm" wären; sie sind auch nicht „unwirtschaftlich"; sondern unsere gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse haben dahin geführt, daß „manche Aufgaben, die früher leicht von kleinen Gemeinwesen geleistet wurden, nur mehr von großen bewältigt werden können" (so Pius XI. in den einführenden Worten zum Subsidiaritätsprinzip; Q. a. n. 79). Namentlich das kleine Gemeinwesen der Familie kann eine Reihe von Aufgaben, die es früher, wenn auch nicht immer „leicht", so doch immerhin schlecht und recht erfüllte, in der industrialisierten und kommerzialisierten Gesellschaft schlechterdings nicht mehr ohne die Hilfestellung größerer Gemeinwesen erfüllen. Überdies erschöpft Sozialpolitik sich nicht in Einkommensübertragungen, weder in vertikalen noch in horizontalen noch in temporalen.

In der Besprechung der Bände VII—X (die Bände I—IV wurden in dieser Zschr. besprochen in Bd. 150 [1952] H. 7, 67—69, Bände V und VI in Bd. 155 [1955] H. 6, 474, Bände VII—X in Bd. 163 [1959] H. 4, 311—312) mußte die Unachtsamkeit der Redaktion beklagt werden, die einem Mitarbeiter von Band IX kränkende, die Wahrhaftigkeit eines Andersdenkenden bezweifelnde oder verneinende Äußerungen durchgehen ließ. Leider ist ihr in Band XI dem gleichen Mitarbeiter gegenüber noch einmal die gleiche Unachtsamkeit unterlaufen. Anerkennenswerterweise hat sie das in Band XII, soviel an ihr liegt, wiedergutzumachen sich bemüht und dadurch den Weg

offen gehalten, um das von *Otto Veit* (XI 364) so dringend ausgesprochene Anliegen zu verwirklichen: „Das Gespräch unter denen, die ORDO unter verschiedenen Aspekten ansehen, darf nicht abreißen."

O. v. Nell-Breuning SJ

Biographien

Pöhlmann, Olga: Die unentdeckte Welt. Der Weg des Arztes und Forschers Jan Swammerdam. (232 S.) Nürnberg 1957, Glock u. Lutz. DM 9,80.

Der in Amsterdam geborene und dort auch gestorbene Jan Swammerdam (1637—1680) entdeckte die Welt der Insekten für die Wissenschaft und versuchte zuerst eine Systematik. Sein Leben wird hier romanhaft erzählt: Sein Drang zu genauer Beobachtung und Beschreibung, sein Gefühlsleben; sein religiöses Schwärmertum in der Schule der Antoinette Bourgignon und sein früheres Schwärmertum. Die Teilnahme des Lesers wird durch Übermaß an Sentimentalität in der Darstellung geschwächt.

H. Becher SJ

Klepper, Jochen: In tormentis pinxit. Bilder und Briefe des Soldatenkönigs. 2. Aufl. (170 S.) Stuttgart 1959, Deutsche Verlags-Anstalt. DM 13,80.

Bei der Vorbereitung seines Romans „Der Vater" stieß Klepper auf Gemälde und Briefe des Königs Friedrich Wilhelm I. in Preußen, die ein zwar fragmentarisches, aber doch sehr bezeichnendes Licht auf den Soldatenkönig werfen. Man erkennt an ihm Wesenszüge, die vorher nicht so sehr beachtet worden waren. Klepper gab seine Funde schon 1938 heraus; die erste Auflage wurde durch den Krieg fast ganz vernichtet. Die wohl allzu begeisterte Einleitung deutet die einzelnen Gemälde und führt auch die einzelnen Briefe ein, die, soweit sie deutsch verfaßt wurden, schrecklich „ottographisch" geschrieben sind. Das Buch ist eine Ergänzung der wissenschaftlichen Forschung über den König und seine Zeit.

H. Becher SJ

Ody, Hermann Joseph: Victor Cousin. Ein Lebensbild im deutsch-französischen Kulturraum. (200 S.) Saarbrücken 1953, West-Ost-Verlag. Geh. DM 10,—.

Cousin hat im vorigen Jahrhundert als Lehrer der Philosophie und als hoher Staatsbeamter zeitweise in Frankreich einen großen Einfluß ausgeübt und war maßgebend an der Organisation des Unterrichtswesens beteiligt. Außerdem hat er die Werke von Proclus und von Descartes herausgegeben, die Werke Platos übersetzt und sich auch als Historiker und Literat betätigt. Mit der deutschen Philosophie war er durch mehrere Reisen nach Deutschland vertraut geworden und hatte hier auch Hegel und Schelling kennengelernt, mit denen er in Beziehung blieb. Aber er war kein schöpferischer Geist, und vor allem im Religiösen blieben seine Ideen unbestimmt und unzureichend. Darum war ihm ein dauerhafter Erfolg versagt. Aber sein Leben ist interessant durch sein Bemühen, Deutschland und Frankreich zur geistigen Zusammenarbeit zu bringen.

A. Brunner SJ

Vernekohl, Wilhelm: Begegnungen. Kleine Porträts. (291 S.) Münster 1959, Regensberg. DM 13,80.

Der Verf. sammelt Essays über Männer, denen er in seinem Leben und in seinen Studien begegnet ist (Peter Wust, Stehr, W. A. Mozart, Bernhard zur Lippe, A. v. Droste-Hülshoff, Grabbe, Wagenfeld, Brüning, Kardinal von Galen, Fr. Muckermann, Hasenkamp, Pieper, Gurian, Goethe u. a.). Aus gläubig katholischer Schau sieht er ihre Person und ihr Werk, damit auch die Leser an ihnen wachsen oder wie bei Grabbe in die Abgründe sehen können. Die Darlegungen sind in schlichten und darum glaubwürdigen Worten gefaßt. Einige Wiederholungen (wie bei den beiden Wust-Aufsätzen) hätten in diesem Neudruck gestrichen werden können.

H. Becher SJ

Brod, Max: Streitbares Leben. Autobiographie. (543 S.) München 1960, Kindler. DM 19,80.

Der Dichter will hier nicht als Dichter, sondern im Dienst der reinen Wahrheit sprechen. Er beginnt mit seiner Jugend in Prag und dem Zusammensein mit den dortigen Dichtern, von denen ihm Kafka und Werfel besonders nahestanden. Während die meisten dieser Freunde Prag verließen, blieb Brod in seiner Vaterstadt und kann von vielen Begegnungen mit bekannten Persönlichkeiten berichten. Das Schlußkapitel erzählt die Flucht vor den Nationalsozialisten nach Israel und endet mit einer begeisterten Schilderung des dortigen Kulturlebens und seiner Bedeutung für die Welt. Wie Brods Leben streitbar war, ist es auch dieses Buch. Der größte Teil seiner Bekannten waren Juden, und er stellt sich auch bewußt zum Judentum, so daß diejenigen, die christliche Neigungen verrieten oder sogar zum Christentum übertraten, schlecht wegkommen. Es fehlt ihm nicht an Selbstbewußtsein und manche seiner Urteile, die alle möglichen Personen und Dinge (besonders die Musik) betreffen, sind sehr eigenwillig. Doch ist sein Buch ein wichtiges Zeugnis für die ereignisreichen Jahre seines Lebens und die vielen Menschen, mit denen er zusammentraf. Da er jedoch Partei ist, wird man auch andere Zeugnisse heranziehen müssen.

H. Becher SJ

Die zwei Gestalten des Protestantismus

WOLFGANG SEIBEL SJ

„Altprotestantismus" und „Neuprotestantismus"

In der nun über vierhundertjährigen Geschichte des reformatorischen Christentums hat kaum eine Epoche eine ähnlich folgenreiche Rolle gespielt wie das 18. Jahrhundert. Hier nämlich begann mit dem Einbruch des Geistes der Aufklärung ein innerer Umwandlungsprozeß, der den Protestantismus fast noch tiefer spalten sollte als die aus dem 16. Jahrhundert stammende Trennung der lutherischen und der reformierten Konfession. In seinen geistesgeschichtlichen und religionssoziologischen Forschungen hat Ernst Troeltsch für diese neue Entwicklungsstufe den Begriff „Neuprotestantismus" geprägt und ihn gegen den „Altprotestantismus" der Reformationszeit und des 17. Jahrhunderts abgehoben[1].

Jener „Altprotestantismus", so sagt er, sei im wesentlichen noch dem Geist der mittelalterlichen Welt verhaftet. Mit der Betonung des Bibelwortes halte er nach wie vor am Prinzip des Dogmas fest und erkenne weiterhin eine übernatürliche, der menschlichen Vernunft absolut vorgeordnete Autorität an. Statt jede Autorität solcher Art zu beseitigen, habe er lediglich die Gewichte vom Lehramt auf die Bibel verschoben. Erst im 18. Jahrhundert sei der Geist der modernen Welt, der bislang nur in den Kreisen der Humanisten und der mystischen Spiritualisten aufgetaucht war, auch in den Protestantismus eingedrungen. Dieser neue, aus Aufklärung und Pietismus stammende Geist habe den noch mittelalterlichen Altprotestantismus in eine vergeistigte Glaubensreligion verwandelt, die nun nicht mehr Bibel oder Kirche, sondern nur noch die souveräne Vernunft des einzelnen als Norm anerkenne. Erst in diesem gewaltigen Prozeß der „Umsetzung des Protestantismus in eine philosophische Bildungsreligion" seien die tiefsten Intentionen der Reformation zur Wirkung gekommen und hätten endgültig die mittelalterliche Hülle, die sie bislang bedeckte, durchbrochen.

---

[1] Vor allem: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (Vortrag auf dem Historikertag in Stuttgart 1906): *Hist. Zsch. 97 (1906)* 1—66; als selbständige Veröffentlichung ³1924. — Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, in: *Die Kultur der Gegenwart I 4, 1.* ²*1909;* selbständig *1922.* — Luther, der Protestantismus und die moderne Welt, in: *Gesammelte Schriften IV (1925) 202—254.*

Mit dieser Auffassung stieß Troeltsch auf nicht geringen Widerspruch; betrachtete er doch den Protestantismus nicht als religiöse Bewegung, sondern lediglich als Erscheinung der Geistes- und Kulturgeschichte. Deswegen blieb ihm eine wesentliche Dimension des reformatorischen Christentums verschlossen. Das äußere Bild der beiden Entwicklungsstufen jedoch hat er mit ungewöhnlicher Treffsicherheit beobachtet.

In der Tat hatte der Protestantismus des 16. und 17. Jahrhunderts an einer übernatürlichen, für alles menschliche Denken maßgebenden dogmatischen Autorität festgehalten. Man wußte um den Absolutheitsanspruch der Wahrheit und verwarf jede andere Lehre als häretischen Widerspruch zum Evangelium Gottes. Man wußte auch, daß es nur eine wahre Kirche gibt, der sich alle um ihres Heiles willen eingliedern müssen. In der Tat der Reformatoren sah man Gott selbst am Werk, der hier seine Kirche gerettet und den reinen Glauben wiederhergestellt habe. Die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes hatte man zwar grundsätzlich verworfen. Aber in der Praxis hielt man an ihr fest und betrachtete die Bekenntnisschriften als verpflichtende, ja unfehlbare Formulierungen des rechten Glaubens. Luther war der von Gott berufene Lehrer der Rechtgläubigkeit, und seine Lehre galt praktisch als unumstößliches Dogma. So hatte sich zwar der Inhalt der Lehre in wichtigen Punkten geändert, das Prinzip des Dogmas aber und die Überzeugung von einer alle verpflichtenden Wahrheit war nicht geschwunden. Darin war der Altprotestantismus tatsächlich dem katholischen Mittelalter treu geblieben.

Nun aber, mit dem Einbruch der Aufklärung am Beginn des 18. Jahrhunderts, wird die autonome Vernunft des Menschen auch in Sachen des Glaubens oberstes Kriterium der Wahrheit. Alle anderen Autoritäten, die bisher noch in Geltung standen, werden verworfen. Die Bibel büßt ihre Würde ein und muß sich am Weltverständnis des modernen Menschen messen lassen. Dogmen, die mit den neuen Prinzipien der Vernunft nicht in Einklang zu stehen scheinen, werden ausgeschieden oder umgedeutet. Die Wahrheit, so meint man, lasse sich überhaupt nicht in festen Formeln aussprechen und man müsse deswegen auf den dogmatischen Absolutheitsanspruch, den der Altprotestantismus noch aufrechterhalten hatte, vollständig verzichten. Die Reformation sieht man nun als den Beginn einer mächtigen Bewegung, in der sich der souveräne menschliche Geist die Freiheit von allen dogmatischen und kirchlichen Bindungen erkämpft, eine Bewegung, die mit Luthers Aufstand gegen die Autoritätskirche begann und nun auch gegen den Altprotestantismus das unumschränkte Recht des einzelnen auf seine eigene, von keiner höheren Autorität mehr gebundene Freiheit der Überzeugung geltend macht[2].

---

[2] Zu diesem Wandel des Lutherbildes vgl. vor allem: *E. W. Zeeden*, Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums, 2 *Bde, Freiburg 1950—1952; H. Bornkamm*, Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte, *Heidelberg 1955*. Dort weitere Literatur.

Das Wesen dieses „neuprotestantischen" Protestantismus ist nicht mehr so sehr im Bekenntnis zum wahren Evangelium Jesu Christi zu suchen, sondern in einer Haltung, die eher profanen als religiösen Ursprungs ist, nämlich in der grundsätzlichen kritischen Selbständigkeit des menschlichen Geistes gegenüber allen Dogmen, Gesetzen und Überlieferungen, die Autorität beanspruchen. Die Reformation hat dann nicht mehr einen idealen ursprünglichen Zustand wiederhergestellt, sondern setzte einen neuen Anfang, dem ein nie endender Fortschritt folgen sollte. Dieser Protestantismus ist darum lebendige Bewegung. Er sucht in unablässigem Fragen und Ringen sein eigenes Wesen. Er muß seine Formen immer wieder in Frage stellen und darf nur ein Kriterium der Wahrheit gelten lassen: die subjektive Überzeugung des eigenen Gewissens und das kritische Weltverständnis des modernen Menschen. Der Neuprotestantismus ist liberal, relativistisch und immer modern. Es ist ein Protestantismus im Sinn der Schleiermacherschen Formel: „Die Reformation geht weiter."

Im Lauf des 18. Jahrhunderts gelangt diese neue Gestalt des Protestantismus sehr schnell zu mächtigem Einfluß und tritt fortan neben der alten, bekenntnistreuen Richtung mit dem Anspruch auf, der legitime Erbe der Reformation zu sein. Er vermag sich freilich nicht vollkommen durchzusetzen. Obwohl er die geistig führenden Schichten wie im Sturm erobert und in der hohen wissenschaftlichen Theologie des 19. Jahrhunderts die beherrschende Rolle spielt, kann er den kirchlichen Altprotestantismus nicht überall verdrängen. Auch er lebt weiter, geschwächt zwar und in die Verteidigung gedrängt, doch nie erliegend.

So gibt es fortan nicht mehr nur „Lutheraner" und „Reformierte", sondern, quer durch diese Trennung in Konfessionen, „Protestanten". Jetzt erhält dieser an die „Protestation" auf dem Speyerer Reichstag von 1529 anknüpfende Begriff seine moderne Bedeutung[3]. Während „evangelisch" mehr auf das positive Anliegen der Reformation, das Bekenntnis zum reinen Evangelium Jesu Christi, hinweist, bezeichnet „protestantisch" eher die kritische, „protestierende" Haltung gegen die alte Kirche und das Einstehen für die eigene Überzeugung gegen jede Macht und Autorität. Der Altprotestantismus ist „evangelisch", kirchlich und konfessionell. Der Neuprotestantismus ist betont „protestantisch" und darum grundsätzlich kritisch.

Diese doppelte Gestalt des Protestantismus hat ihren Ursprung in der Gestalt und Tat Luthers selbst und bezeichnet die Problematik der Reformation überhaupt[4]. Sieht man in der Reformation primär eine neue Lehre — etwa in der lutherischen Prägung: die Rechtfertigung allein durch den Glau-

[3] Dort hatte die Mehrheit der Reichsstände beschlossen, die Reformation solle bis zum Konzil nicht weitergeführt und der katholische Glaube überall geduldet werden. Der berühmt gewordene Kernsatz der protestierenden Minderheit lautet: „In Sachen Gottes Ehre und der Seele Seligkeit belangend muß ein jeglicher für sich selbst vor Gott stehen und Rechenschaft geben."

[4] Darauf hat besonders *E. W. Zeeden* a. a. O. I 379 ff. und *W. v. Loewenich*, Von Augustin zu Luther, *Witten 1959, 180—185* hingewiesen.

ben —, dann geht es im Protestantismus um das Fürwahrhalten dieses Glaubensinhaltes, und es entsteht eine feste, einheitlich strukturierte und durch diese Lehre geeinte Gemeinschaft. Dann freilich war Luthers Entscheidung gegen die katholische Kirche eine einmalige Tat, und eine Schriftauslegung, die von seiner Lehre abwiche, darf nicht mehr gestattet sein. Das hat aber notwendig ein kirchliches Lehramt zur Folge, da sich Luthers Überzeugung, das rechte Schriftverständnis werde sich von selbst durchsetzen, schon zu seinen Lebzeiten nicht bewahrheitete.

Sieht man aber in der Reformation den Protest gegen die Autorität der Kirche unter Berufung auf die eigene Gewissenserfahrung, dann ist es von vornherein nicht möglich, den einzelnen auf eine bestimmte Lehre zu verpflichten. Wie Luther die gesamte bisherige Überlieferung der Kirche an seinem Verständnis der Offenbarung maß und alles verwarf, was mit ihr nicht übereinstimmte, ohne daß er letztlich einen anderen Grund für diese Auswahl anführen konnte als seine persönliche Erfahrung, so muß jedem Protestanten das Recht zu einer ähnlichen Entscheidung zustehen, auch dort, wo sie sich gegen die Lehre der Reformatoren selbst richten sollte. Als deswegen der Neuprotestantismus der Aufklärungszeit die gesamte bisherige Überlieferung, auch die der Reformationskirchen, am Wirklichkeitsverständnis des modernen Menschen maß und alles ausschied, was mit ihm nicht übereinzustimmen schien, gehorchte er nur einem Grundsatz, den die Reformation selbst aufgestellt hatte. Dieses „protestantische" Verständnis der Reformation kann freilich sehr weit weg von Luthers Lehre, ja bis zur Selbstauflösung des Protestantismus als geschlossener Gemeinschaft führen[5]. Seit dem 18. Jahrhundert gibt es darum auch „Protestanten", die nicht mehr „evangelisch", ja kaum mehr christlich sind, die aber dennoch in der Reformation die Grundlage ihrer Überzeugung sehen. Luthers „Geist", auf den sich Lessing berief[6], ließ hier den „Buchstaben" seiner Lehre weit hinter sich.

So können sich beide Gestalten des Protestantismus auf die Reformation berufen. Das wird auch der Grund sein, warum die Auseinandersetzung zwischen Altprotestantismus und Neuprotestantismus, zwischen Kirche und autonomer Gläubigkeit, zwischen Bekenntnis und kritischer Vernunft noch heute nicht entschieden ist. Zwar hat die kirchliche Richtung neue Kräfte gewonnen und führte zu einem ganz neuen Bewußtsein von der Kirche und ihrem Bekenntnis. Aber auch die Nachfolger des Neuprotestantismus kämpfen mit den Waffen einer noch kritischeren Wissenschaft[7]. Während ihm die konfessionellen Protestanten vorwerfen, er habe längst die Grundlagen

[5] *W. v. Loewenich* (a.a.O. 182) sagt mit Recht: Die Geschichte des „protestantischen" Luther „läuft weithin parallel mit dem Abbau seiner dogmatischen Autorität".

[6] „Der wahre Lutheraner will nicht bei Luthers Schriften, er will bei Luthers Geist geschützt sein; und Luthers Geist erfordert schlechterdings, daß man keinen Menschen, in der Erkenntnis der Wahrheit nach seinem eigenen Gutdünken fortzugehen, hindern muß." *(Aus dem Ersten Anti-Goeze: Werke VIII, Berlin 1956, 205.)*

[7] Damit ist nicht gesagt, daß der aufgeklärte oder liberale Protestantismus noch in seiner konkreten Gestalt lebendig sei. Es geht um die Gültigkeit seiner kritischen Prinzipien.

der Reformation, wenn nicht des christlichen Glaubens überhaupt verlassen, fühlt er sich als legitimen Erben der Reformation und meint seinerseits, der kirchliche Protestantismus habe das reformatorische Anliegen noch gar nicht erfaßt und statt dessen Elemente der katholischen Kirche in solchem Maß aufgenommen, daß er in wichtigen Fragen katholische, nicht protestantische Prinzipien befolge. Während die einen den Neuprotestantismus als Entstellung der Reformation verwerfen, bejahen ihn die andern als konsequente Weiterführung des im 16. Jahrhundert Begonnenen und als notwendige Entwicklungsstufe des protestantischen Denkens überhaupt.

Der kritische Protestantismus

Diese Bejahung des Neuprotestantismus finden wir am deutlichsten in dem großen Werk von *Martin Werner* „Der protestantische Weg des Glaubens" (Bern 1955). Für ihn ist die Reformation eine notwendige Stufe in dem „Prozeß der zwangsläufigen Enteschatologisierung des ursprünglichen Christentums" (356), der seit dem Nichteintreffen der Parusie Christi im Gang sei. Mit ihrer grundsätzlich kritischen Haltung „gegenüber der bis her herrschenden kirchlichen Autorität und ihrer Tradition" (897) schreite die Reformation „faktisch über die ganze bisherige Entwicklung hinaus" und stelle „eine neue Gestalt des Christentums dar" (893). Zwar sei es „im ersten reformatorischen Anlauf" (356) noch nicht gelungen, das begonnene Werk zu Ende zu führen. Erst der aus der „Selbstauflösung der altprotestantischen Orthodoxie" (363) entstehende Neuprotestantismus habe den Mut gefunden, auch jene Überreste der alten Kirche auszuscheiden, die der Altprotestantismus noch beibehalten hatte. Indem er „die kritische Vernunft gegenüber dem kirchlichen Autoritätsanspruch grundsätzlich vorbehaltlos zur Geltung und zum Wort kommen läßt" und indem er die Antwort auf die Frage des Glaubens „in vorbehaltloser kritischer Selbstbesinnung nach Maßgabe der Wirklichkeitserfahrung des gegenwärtigen Menschen auf eigene Verantwortung hin sucht" (898), sei er eine „legitime Fortbildung des ursprünglichen Protestantismus" und mache lediglich von einem Recht Gebrauch, „das ihm eben die Reformation in die Hand gegeben hatte" (3). Deswegen könne man den Neuprotestantismus nur von katholischen Prinzipien aus in Frage stellen, also nur „von einem Protestantismus aus, der im Widerspruch zur Reformation selber neuerdings zu einem katholisierenden Traditionsprinzip zurückgekehrt ist und damit sich selber verleugnet hat" (3).

Dieses Ja zum Neuprotestantismus bedeute jedoch nicht, daß schon die Aufklärungszeit die Lösung aller Fragen gefunden habe. Auch über diese Entwicklungsstufe müsse der Protestantismus hinausschreiten und den einmal beschrittenen Weg in uneingeschränkter Folgerichtigkeit zu Ende ge-

[8] Der Protestantismus. Prinzip und Wirklichkeit, *Stuttgart 1950.*

hen. Dann freilich gerate er unvermeidlich in den Bereich der Philosophie (860). Denn in der Frage nach der christlichen Wahrheit komme es nicht auf eine Lehre über Christus an und nicht auf die „heilsgeschichtlichen Tatsachen" seines Todes und seiner Auferstehung, sondern nur auf das Tun des göttlichen Willens (905—907). Hierin, und in der grundsätzlichen kritischen Haltung, die zu dieser Erkenntnis führte, liege „die große Sendung des Protestantismus" und seine Bedeutung „für das geistige Schicksal des christlichen Abendlandes" (361).

Auch *Paul Tillich*[8] bejaht die kritischen Prinzipien des Neuprotestantismus. Zwar könne der Protestantismus als geschichtliche Erscheinung (das „protestantische Zeitalter") seinem Wesen untreu werden und aus der Geschichte verschwinden (23f.; 31f.). Aber das „protestantische Prinzip" sei „von ewiger Dauer" (32) und „wirksam in allen Perioden der Geschichte" als ein „ständiges Kriterium alles Zeitlichen" (12). Es bilde die alleinige Grundlage der Kirchen der Reformation, sei aber mit ihnen ebensowenig identisch wie mit irgendeiner seiner anderen historischen Formen. Als eine „lebendige bewegende Kraft" enthalte es „den göttlichen und menschlichen Protest gegen jeden absoluten Anspruch, der für eine bedingte Wirklichkeit erhoben wird, auch dann, wenn dieser Anspruch von der protestantischen Kirche selbst ausgeht" (210). Es sei unvereinbar mit kirchlicher Autorität, mit Priestertum, mit Sakramenten, mit Kultus und mit einer festen Lehre, mit sämtlichen Formen also, in denen der Protestantismus ohnedies nur eine schwache Nachahmung der katholischen Kirche sein könne. Das protestantische Prinzip raube vielmehr der Kirche alle sichtbaren Formen. Es mache aus ihr „eine fast gestaltlose Gruppe ... profaner Menschen" (249), die dort stünden, „wo kein Fußbreit mehr gesicherten Bodens bleibt" (248), und die niemals mit letzter Sicherheit wissen könnten, welche Lehre wahr und welcher Weg der von Gott gewollte sei (277). Die Massen des modernen Zeitalters suchten allerdings jene „sakramentale Autorität", die der protestantische Protest verneint (278). So werde die Zukunft des Protestantismus bei einigen wenigen Menschen liegen, die ohne kirchliche Vorschriften, ohne Organisation und Überlieferung als „eine Art Orden oder Bund" „eine aktive Gruppe" bildeten und den ungebrochenen protestantischen Glauben „als das neuordnende Prinzip in den Wirren der Gegenwart" festhielten (284).

Für *Walter von Loewenich*[9] ist die Reformation gleichfalls „ein Bruch" mit der „bisherigen dogmengeschichtlichen Entwicklung" (A 246). Indem Luther „seine subjektive Einsicht über das Urteil der Kirche gestellt" habe (G 177), habe er die „grundsätzlich kritische Haltung" (G 136) zur Grundlage des Protestantismus gemacht. Deswegen sei das Schriftprinzip „das protestantische Prinzip schlechthin", und weil es gleichzeitig ein „Prinzip der Freiheit" sei (A 189), könne man Luther mit Recht einen „Herold der Ge-

[9] Glaube, Kirche, Theologie. Freiheit und Bindung im Christsein, *Witten 1958* (abgekürzt: G); Von Augustin zu Luther. Beiträge zur Kirchengeschichte, *ebd. 1959* (abgekürzt: A).

wissensfreiheit" nennen (A 182). Allerdings besitze das Schriftprinzip eine „revolutionäre Kraft, die den Reformatoren selbst wohl gar nicht klargeworden ist" (A 236). Es unterstelle die gesamte Lehre der Kirche der persönlichen wissenschaftlichen Arbeit und Überzeugung des einzelnen und erkenne keine andere Autorität an, auch nicht den Buchstaben der Bibel. Es sei deswegen ein „Sprengkörper gegenüber allem ‚katholischen' Denken" (A 247) und der freie Protestantismus der Neuzeit dürfe sich „mit gutem Gewissen auf Luther berufen" (A 189). „Der Protestantismus steht und fällt mit dem Satz: Die Reformation geht weiter" (G 180). Die Überzeugung, daß es feste und absolut wahre Dogmen gebe — der „dogmatische Absolutismus" —, setze den Glauben an ein unfehlbares Lehramt notwendig voraus und sei deswegen „mit der reformatorischen Lehre unvereinbar" (G 157); denn die Reformation richte sich gerade gegen diesen Glauben. Das Schriftprinzip gestatte nur den „dogmatischen Relativismus" (A 259).

Dieser „Mut zur grundsätzlich kritischen Haltung" (G 144) fehle aber jenem Protestantismus, der in der Nachfolge der altprotestantischen Orthodoxie Kirche und Dogma zu erneuern suche. Mit einer solchen Haltung könne man „auf die Dauer nicht bei der Reformation haltmachen; dann führt der Weg früher oder später nach Rom". Ja, „es ist zu befürchten", daß ein solcher erneuerter Altprotestantismus, der die Bibel letztlich nur „im Sinne der Kirche" verstehen wolle, „Luther heute genauso verurteilen würde, wie das seinerzeit die Kurie getan hat". Es gelte vielmehr: „Nur als ‚Neuprotestantismus' ist der Protestantismus auf die Dauer dem Katholizismus gewachsen, nicht durch eine ‚kleinkatholische' Lösung, die das Heil der evangelischen Kirche in einer Steigerung der dogmatischen Autorität und des ‚Amtes' sucht" (G 179).

Eine ähnlich grundsätzliche Bejahung des Neuprotestantismus finden wir bei all jenen Theologen, welche die historisch-kritische Methode uneingeschränkt anerkennen. Es sei für sie alle nur *Gerhard Ebeling* genannt. Er sieht das „qualitativ Neue" der Reformation darin, daß sich die Auslegung der Schrift nun kritisch gegen das bisherige Verständnis des christlichen Glaubens wende. Wenn der Protestantismus diesem seinem eigenen Ursprung treu bleiben wolle, müsse er auch sich selbst immerfort in Frage stellen und dürfe sich vor dem Anspruch der historisch-kritischen Methode nicht auf Kirche und Dogma zurückziehen. Nie dürfe er „Kirche *nach* der Reformation" werden. Er müsse ständig „Kirche *in* der Reformation" bleiben[10].

In diesen Beispielen haben wir jenen Protestantismus vor uns, der weniger die Lehre der Reformatoren als ihre kritische Haltung gegenüber aller vorgegebenen Autorität betont und in ihr das Wesen des Protestantismus sieht. Wiewohl die Reformatoren an wichtigen Stücken des alten Dogmas

[10] Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem, *Tübingen 1954, 90.* Ferner: Das Wesen des christlichen Glaubens, *ebd. 1959, 44f.;* Wort und Glaube, *ebd. 1960, 41, 44f.*

festhielten, haben sie nach der Überzeugung dieser Theologen doch den Grund gelegt für das Neue, das zweihundert Jahre später gegen ihre Absichten, aber nicht gegen die Intentionen ihres Werkes entstehen sollte. Der „neuprotestantische" Protestantismus scheut nicht davor zurück, die kritische Haltung, mit der er sich einst von der katholischen Kirche lossagte, auch gegen seine eigene Tradition zu richten, und für diese kritische Freiheit ist ihm kein Preis zu hoch, auch nicht der einer Selbstauflösung der evangelischen Kirche als geschlossener Gemeinschaft. Er besitzt ein sicheres Gespür dafür, daß jede Betonung des Dogmas, der Kirche und des Amtes mit innerer Folgerichtigkeit zur Aufnahme katholischer Prinzipien führt, und weil er diese grundsätzlich ablehnt, widerspricht er auch allen Formen eines kirchlichen und bekenntnistreuen Protestantismus.

Der kirchliche Protestantismus

Diese kirchliche Richtung des Protestantismus hält sich an den „evangelischen", nicht an den „protestantischen" Luther, an seine Lehre, nicht an seinen Protest. Die Reformatoren, so heißt es hier, wollten nur die ursprüngliche Reinheit des Evangeliums wiederherstellen. Sie wollten die Kirche weder verlassen noch beseitigen. Sie sollte nur erneuert werden, und seit sich die katholische Kirche diesem reformatorischen Anruf versagt habe, sei das wahre, ursprüngliche Christentum nur in den evangelischen Gemeinschaften zu finden. Deswegen betont man hier die Kirche, das Dogma, das Amt und die Sakramente. Gewiß erkennt man der Kirche und ihrem Dogma nicht jene unfehlbare Autorität zu, die sie für den katholischen Glauben besitzt. Aber man weiß, daß das Evangelium nur in der Kirche recht verkündigt werden kann und daß es auch im Dogma Gestalt gewinnen will. Der kritischen Haltung sind darum deutliche Grenzen gezogen, die etwa durch das Dogma der alten Kirche und durch die Bekenntnisschriften der Reformationszeit bezeichnet werden, wobei man im allgemeinen die normativen Bekenntnisschriften von der privaten und darum nicht maßgeblichen Theologie Luthers abhebt. Der Neuprotestantismus wird infolgedessen mit aller Schärfe zurückgewiesen, weil er das wahre Wesen der Reformation entstellt habe und keine echte Kontinuität zu seiner eigenen Vergangenheit mehr besitze[11].

Dieses „evangelische" Verständnis der Reformation finden wir in dem Werk von *Ernst Kinder*[12]. Der wahre evangelische Glaube, so heißt es bei ihm, führe notwendig zur Kirche und sei nur in ihrem Lebensbereich er selbst. Die Existenz einer Kirche mit Amt, Sakrament und fester Lehre folge

[11] So vor allem: *K. Kindt*, Die Reformation im Urteil der Reformatoren, in: *Begegnung der Christen, hrsg. von M. Roesle u. O. Cullmann, Stuttgart 1959, 601—618.*

[12] Der evangelische Glaube und die Kirche, *Berlin 1958.*

unmittelbar aus dem Evangelium. In dem Grundsatz „Allein die Schrift" gehe es um eine „inhaltliche Bindung an das Evangelium", und das Evangelium wolle „bei Namen genannt und verbindlich bekannt werden" (119). Deswegen müsse die Kirche über die „Reinheit der Lehre" wachen (117) und jede falsche, dem Evangelium widersprechende Lehre abwehren. Auch habe die Reformation „in der Kirche und für die Kirche" (57) gekämpft, und ihr Protest „richtete sich keineswegs dagegen, daß es in der Kirche Tradition, Hierarchie und Institutionen gab" (72). Er wandte sich vielmehr gegen den Anspruch der Unfehlbarkeit, den die katholische Kirche noch heute erhebt und den auch der kirchliche Protestantismus zurückweise. Das Dogma der Kirche gelte hier nur soweit, als es die schriftgemäße Lehre wiedergebe. Da aber die Heilige Schrift in den wesentlichen Stücken klar sei und sich selbst auslege, bedürfe es keiner kirchlichen Unfehlbarkeit, um die rechte Lehre zu erkennen und verbindlich zu formulieren. In dieser Sicht wird Luthers Tat zum einmaligen und für die evangelisch-lutherische Kirche konstituierenden Ereignis. Heute freilich müßte die Kirche, da sie, wie Kinder sagt, über die Reinheit der Lehre zu wachen hat, einen solchen Protest genauso zurückweisen, wie es damals die katholische Kirche tat. Evangelischer Christ kann sich im kirchlichen Protestantismus nur derjenige nennen, der sich zur Lehre der evangelischen Kirche bekennt.

Nicht weniger ist der dänische Theologe *Regin Prenter*[13] überzeugt, daß der Protestantismus nur als „lebendige Kircheninstitution mit einem sichtbaren Kultus" (27) eine Zukunft habe, daß er aber untergehen müßte, wenn der liberale, neuprotestantische Geist die Vorherrschaft gewänne (25). Als Kirche des Wortes, der Sakramente, des Amtes und der Dogmen (78—105) sei dieser Protestantismus in seiner Art „ebenso kirchlich wie das römisch-katholische Christentum" (79). Er nehme eine „eigentümliche Mittelstellung" ein „zwischen einer katholischen Rechten, gegen die er im Namen der Freiheit protestieren muß, und einer protestantischen Linken, der er wegen seiner Kirchlichkeit nicht folgen kann" (107). Er kämpfe gleichzeitig „gegen die hierarchische Kirchlichkeit der römischen Kirche" und „gegen die Unkirchlichkeit des liberalen Protestantismus" (80). Gegen jeden Anspruch unfehlbarer Autorität betone er die uneingeschränkte Freiheit der kritischen Wissenschaft (63—67) — „ohne Rücksicht darauf, was der Preis dafür sein mag" (67) — und trete „aus vollem Herzen für die Notwendigkeit der Säkularisierung" von „Moral, Wissenschaft, Kunst und Politik" ein (73). Gegen die autonome Gläubigkeit des dogmenfreien Liberalismus halte er an Kirche und Dogma fest, so daß er hier „auf einer weiten Strecke mit der römisch-katholischen Kirche zusammengehen" könne[14].

Prenter will also die kirchliche Haltung des Altprotestantismus mit der kritischen Freiheit des Neuprotestantismus verbinden. Da sich allerdings die Kritik des Neuprotestantismus gerade gegen die Kirchlichkeit des Altprote-

[13] Der Protestantismus in unserer Zeit, *Stuttgart 1959.*
[14] *Ev.-luth. Kirchenzeitung 14 (1960) 306.*

stantismus richtete, wird man fragen müssen, ob nicht eine Haltung die andere ausschließt. Hier zeigt sich eines jener Probleme, die dem kirchlichen Protestantismus von Anfang an innewohnen. Er muß voraussetzen, daß die wesentlichen Stücke der rechten Lehre von der Heiligen Schrift unzweideutig vorgetragen werden. Wie aber, wenn die Schrift so klar nicht wäre und jeweils verschieden interpretiert würde? Oder wenn sich zeigen sollte, daß die Schrift jene Dogmen lehrt, die man um der anders verstandenen Schrift willen bisher verwarf? Würde in einem solchen Fall ein kirchliches Lehramt die strittigen Fragen klären, dann hätte man die kirchliche Struktur gerettet, aber um den Preis der Übernahme eines nicht mehr reformatorischen, sondern katholischen Prinzips. Ließe man aber der kritischen Freiheit unbeschränkten Raum, dann führte der Weg geradlinig zum Neuprotestantismus.

Solche Fragen werden nicht nur von Vertretern des kritischen Protestantismus gestellt. Sie kommen auch aus den Kreisen des bekenntnistreuen Luthertums selbst. Auch der kirchliche Protestantismus, so lautet der Vorwurf *Max Lackmanns*[15], sei dem Neuprotestantismus verfallen. „Eine evangelische Kirche, welche die konstitutiven Kennzeichen einer christlichen Kirchengemeinschaft im Sinne des Neuen Testaments trägt, gibt es bis heute im Bereich des gesamten Protestantismus nicht" (XI). Es herrsche ein erschreckender „Verfall des substantiell Christlichen" (51). Das Bild von Gott, von Christus und vom Menschen sei schon in der Reformation kraft eines typisch protestantischen „Ausschließlichkeitsdenkens" einseitig erfaßt und in dieser Einseitigkeit vom Neuprotestantismus folgerichtig weiterentwickelt worden, so daß die Grundstruktur einer katholischen Kirche — Dogma und apostolische Nachfolge — schon seit der Reformation verloren seien (12ff.).

Die Reformation habe aber ein anderes Ziel gehabt. Als eine von Gottes Geist geleitete Bewegung habe sie nicht eine Sonderkirche errichten, sondern die bestehende Kirche „in Übereinstimmung mit der dogmatischen und rechtlichen Struktur der römisch-katholischen Kirche" (109) reinigen und erneuern wollen. Von dorther besitze das evangelische Christentum eine Fülle „göttlicher Segnungen", die bis auf den heutigen Tag als eine offene Frage der Antwort der katholischen Mutterkirche harrten (101—151; 175 bis 185). Desungeachtet berge schon die Reformation die Keime des kommenden Verfalls, und Luther selbst (53—92) sei ungewollt, aber nicht unverschuldet zum Vater des „Protestantismus" geworden. Da er sein persönliches Wahrheitsbewußtsein zum Maßstab des Dogmas gemacht und auch aus der Heiligen Schrift alles ausgeschieden habe, was seiner persönlichen Erfahrung widersprach, habe er auch der radikalen Kritik des Neuprotestantismus ihr Recht gegeben. „Sein Ich und seine Gotteserfahrung erheben sich zum Regulativ für das, was christlich wahr und gültig, was als Credo und Dogma der Kirche anzuerkennen ist" (70). „Luther erhoffte sich ... nur

[15] Credo Ecclesiam catholicam. Evangelisches Bekenntnis gegen den Protestantismus, *Graz 1960*. Vgl. dazu diese Zschr. 167 (1960/61) 154f.

die Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern ... Aber das ‚Protestantische' in ihm hat eine Revolution der Kirche daraus werden lassen" (92).

Darum bleibe nur eines: „Aus evangelischer Verpflichtung" das „Gehäuse des Protestantismus" zu verlassen und jenes Ziel zu suchen, das den besten Absichten der Reformatoren vorschwebte, die Integration des evangelischen Christentums als geschlossener Gemeinschaft in der einen katholischen Mutterkirche, die als einzige die Strukturen einer christlichen und apostolischen Kirche bewahrt habe (3—11; 161ff.). So solle das „Evangelische", vom einseitig Protestantischen befreit, „in einer neuen Gestalt eigener kirchlicher Ordnung und eigenen katholischen Auftrags im umfassenden Leibe der catholica ecclesia sich neu konsolidieren" (12).

Der gemeinsame Ursprung

Diese wenigen Beispiele — sie ließen sich leicht vermehren — mögen genügen. Sie zeigen, daß der Protestantismus keine einheitliche Größe ist. Für den Außenstehenden mag die Verschiedenartigkeit der einzelnen Gestaltungen zunächst verwirrend sein. Aber bei näherem Hinsehen wird deutlich, daß sich alle in irgendeiner Weise in die Polarität „Altprotestantismus" — „Neuprotestantismus" einordnen, und daß sie in einer noch tieferen Schicht durch ihre gemeinsame Wurzel, die Reformation, verbunden sind. Diese Vielfalt ist nicht etwa das Ergebnis eines Abfallsprozesses des Protestantismus von seiner ursprünglichen Form. Sie gründet vielmehr im Wesen der Reformation selbst. Bereits die Tat des 16. Jahrhunderts barg die Keime *aller* Gestalten des Protestantismus, und in ihrer scheinbar verwirrenden Fülle entfaltet sich nur der spannungsvolle Reichtum des Ursprungs. Ob man in der Reformation primär den Protest gegen jede kirchliche Autorität und in Luther den Herold der Gewissensfreiheit sieht, oder ob man eine bestimmte Lehre für das Entscheidende hält, ob man die Reformation also „neuprotestantisch" oder „altprotestantisch" deutet, stets hat man *eine* Seite des komplexen Ganzen richtig erfaßt.

Zweifellos ist der Neuprotestantismus von der Lehre der reformatorischen Bekenntnisschriften und auch vom Glauben der Reformatoren selbst in vielen und wesentlichen Punkten abgewichen. Aber er tat dies kraft jenes kritischen Prinzips, das bereits die Schritte der Reformatoren lenkte. Ebenso zweifellos hat der Altprotestantismus wesentliche Elemente der katholischen Kirche bewahrt. Aber auch er folgt darin den Reformatoren, nur daß er nicht mehr auf ihren Protest, sondern auf ihre Lehre, auf ihren persönlichen Glauben und auf ihr praktisches Verhalten gegenüber ihren Anhängern schaut. Wollte man beurteilen, welche der beiden Richtungen das legitime Erbe der Reformation bewahrt, müßte man jeweils eine bestimmte Auffassung vom Wesen des Protestantismus voraussetzen — und dies gerade steht in Frage.

Der Katholik muß um diese Vielfalt wissen, und darf nicht *eine* Richtung vorschnell als die allein berechtigte Form des Protestantismus ansehen. Die Reformation war von einer fast unübersehbaren geschichtlichen Mächtigkeit. Sie hat nicht nur die verschiedenen Gestalten des Protestantismus aus sich hervorgehen lassen, sie hat auch das Gesicht unserer modernen Welt geprägt und hat in allen Bereichen des Lebens unaustilgbare Spuren hinterlassen[16]. Diese Wirkungen sind nicht mehr rückgängig zu machen. Sie können aber einen neuen Sinn erhalten, wenn sie überformt werden von der Entscheidung aller Christen für den einen Glauben in der einen Kirche. Dieses hohe Ziel der Wiedervereinigung ist erst dann erreicht, wenn sich der gesamte Protestantismus in der einen Kirche Jesu Christi zusammenfindet.

Seine vielfachen Gestalten überspannen einen Raum, der sich von der katholischen Kirche bis zur „philosophischen Bildungsreligion" erstreckt. Wo in diesem weiten Raum der Ort des einzelnen ist, kann man aus seiner Ansicht über das Wesen der Reformation nicht ohne weiteres ersehen. Das Verhältnis des menschlichen Herzens zu seinem Gott, jene innerste Mitte, in der allein die Entscheidung über sein ewiges Heil fällt, bleibt dem Urteil anderer unzugänglich. Wie ein Katholik den Glauben seiner Kirche nach außen hin noch festhalten kann, obwohl er ihn im Raum seines Herzens längst verlassen hat, so kann ein Verfechter des liberalsten Neuprotestantismus vielleicht brennender, glühender, leidenschaftlicher Gott suchen als mancher andere, der sich im sicheren Besitz der Wahrheit wähnt, aber von den verzehrenden Forderungen dieser Wahrheit noch kaum etwas erfaßt hat.

Die Vielfalt des Protestantismus und die ihm innewohnende Dynamik, die zu immer neuen Gestalten treibt, ist nicht eine Erscheinung, die man nur bedauern müßte. Sie ist ein bewegendes Zeugnis eines beständigen, nie ruhenden Suchens nach der Fülle der Wahrheit Jesu Christi. Auch dort, wo man wesentliche Stücke des christlichen Glaubens preisgegeben hat, ist es doch die Heilige Schrift, die im Mittelpunkt des Forschens steht, und es ist das Geheimnis Jesu Christi, auf das sich alles Fragen richtet. Hier bewahrheitet sich das Wort Schleiermachers: „Die Reformation geht weiter." Sie *muß* weitergehen, bis sie in der Gemeinschaft der einen heiligen Kirche ihr Ziel gefunden hat.

Auch wir Katholiken sind in dieses Schicksal hineingezogen. Der Weg des Protestantismus ist nicht etwas, das uns unbeteiligt lassen könnte. Die Fragen, die dort gestellt werden, müssen auch an unser Ohr gelangen. Es wäre verhängnisvoll, wenn wir sie nicht hörten, und noch verhängnisvoller, wenn wir keine Antwort auf sie fänden.

---

[16] Aus der reichen Literatur vgl. besonders *A. Müller-Armack,* Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform, *Stuttgart 1959.* Vgl. diese Zschr. 166 (1960) 157.

Der englische Mittelweg und das Schicksal Europas

G. FRIEDRICH KLENK SJ

Im freien Rumpf-Europa bemühen sich viele der besten Köpfe um eine neue europäische Gemeinschaft. Da Osteuropa und Ost-Mitteleuropa hinter dem Eisernen Vorhang verschwunden sind, ist das Ziel notwendigerweise auf das „Abendland", auf ein kleineres Abendland beschränkt. Zum Abendland im historischen Sinn als dem Strahlungsgebiet des lateinisch-antiken Erbteils in Europa hat fraglos auch England gehört. Es hat dann, ähnlich wie Spanien, jahrhundertelang seinen Blick über die Meere in die Ferne schweifen lassen. Der Kontinent war in sich stark genug, diese halbe Wendung Englands weg von seinen Küsten zu ertragen.

Seitdem haben sich die Dinge gewandelt: Großbritannien verlor sein Weltreich, und das Abendland ist in Gefahr, von Eurasien erdrückt, von den Wölfen und Bären der russischen Steppen zerfleischt zu werden. Da scheint die Zeit für beide, für England und seine festländischen Nachbarn, gekommen zu sein, wieder enger zusammenzurücken, die alten Familienbande zu erneuern, um in Gemeinschaft die neuen, schweren Aufgaben zu bestehen.

Aber möchte man da oft nicht verzagen? Die guten Europäer werden immer wieder enttäuscht. Die europäischen Volks- und Staatsindividualitäten, die historischen „Kollektivpersönlichkeiten", wie Friedrich Meinecke sie nennt, sträuben sich, miteinander in einem Haus zu wohnen. Und seltsam, England, von dem nach dem zweiten Weltkrieg der Ruf zum Zusammenschluß am lautesten ausgegangen ist (Churchill), sträubt sich erst recht[1]. Das macht uns Deutschen bisweilen zu schaffen.

Zunächst müssen wir uns allerdings bemühen, einen Schlüssel zur englischen Haltung zu finden. Vielleicht helfen da einige gründliche historische

[1] Vor der Deutsch-englischen Gesellschaft in München sagte der bekannte britische Rundfunkkommentator Lindley Fraser vor einiger Zeit, die Deutschen sollten nicht vergessen, daß die Briten „gute Halbeuropäer" seien (vgl. *Rheinischer Merkur, 14. Jg., Nr. 41, 9. Okt. 1959, S. 1).* Und in dem konservativen Londoner *Daily Telegraph* wird nach einem Zitat der *Frankfurter Allgemeinen vom 3. 12. 1959* auf die englische Geistesspaltung gegenüber Europa hingewiesen: „Nach einem Bericht Dr. Adenauers sagte ihm Winston Churchill im vergangenen Monat, daß Frankreich, Deutschland und Großbritannien zusammen Europa retten würden. Stellen wir dieser Bemerkung das gegenüber, was Sir Winston während des Krieges General de Gaulle sagte: ‚Etwas sollten Sie wissen: Jedesmal, wenn wir zwischen Europa und der offenen See zu wählen haben werden, werden wir die offene See wählen.' In diesen zwei Bemerkungen ist unsere ganze chronische Schizophrenie gegenüber Europa zusammengefaßt: unser Wunsch nach Zusammenarbeit und gleichzeitig unsere hartnäckige Weigerung, zusammenzuarbeiten. Aus dieser Schizophrenie wird sich für uns alle, für Europa und für uns selbst, eine Tragödie ergeben. Europa wird nicht gerettet werden, und wir werden in der offenen See, die wir gewählt haben, ertrinken."

Als der Gemahl der Königin Elisabeth II., Prinz Philipp, im November 1959 vor der Englisch-deutschen Gesellschaft einer deutsch-englischen Versöhnung und der europäischen Einigung das Wort redete, hat das angesehenste Londoner Blatt, die *Times*, diese Rede mit voller Absicht totgeschwiegen (vgl. dazu *Frankfurter Allgemeine vom 18. Nov. 1960, Nr. 270, S. 2;* und ebd. *Samstag, den 24. Dez. 1960, Nr. 301* unter „Ereignissen und Gestalten").

Studien, die in den letzten Jahren veröffentlicht worden sind. Es sind Werke von Paul Meißner[2], Hans-Oskar Wilde[3] und Hans Barth[4]. Was wir aus ihnen
Heidelberg 1952.
entnehmen können ist, daß England stets bemüht war, einen Weg des Ausgleichs und der Mitte zu gehen, sei es in der Politik, der sozialen Schichtung, der Kultur und der Religion. Einige Aspekte davon wollen wir hier näher untersuchen.

Der englische Weg der Mitte

In unserer Zeit

Werfen wir einen Blick auf die britischen Verhältnisse von heute, so können wir nicht umhin, das unermüdliche Streben nach Ausgleich zuzugeben. Da haben wir den Vorstoß der Labourpartei nach 1945 in politischer, sozialer, wirtschaftlicher Hinsicht, der seit Jahrzehnten vorbereitet und durch den zweiten Weltkrieg und seine Folgen beschleunigt worden war.

Dieser Vorstoß ging darauf aus, auf unblutigem Weg die ganze soziale Ordnung zu ändern, und zwar durch Eingriffe des Staates. Die Kohlenbergwerke, die Gasindustrie, die Elektrizitätswerke, die Bahnen, das Flugwesen, die Straßentransporte und die Eisen- und Stahlindustrie wurden verstaatlicht. Dazu kam die staatliche Übernahme der gesamten Gesundheitspflege. England, das klassische Land des Liberalismus, war auf dem Weg zum sozialistischen Überstaat. England überholte in wenigen Jahren die hundertjährige Entwicklung des Festlands zur Übermacht des Staates hin.

Indessen war das nur der unmittelbare Eindruck. Gewiß ist vieles standardisiert, aber der Stoß in Richtung radikaler Vermassung im Staatskäfig, wie ihn etwa Sowjetrußland zeigt, wurde abgebremst und aufgefangen. Einmal durch die mäßigenden Kräfte der Labourpartei selbst, zum andern durch die unbarmherzige Korrektur, die der britische Wähler selber anbrachte: er stürzte die sozialisierungsfreudige Arbeiterregierung. Das Endergebnis ist eine Mitte. Die konservative Partei bejaht den Wohlfahrtsstaat grundsätzlich und macht nur einige allzu drückende Verstaatlichungen rückgängig — und die Labourpartei erklärt ihrerseits, daß sie keineswegs an eine allumfassende Zwangsplanung denke. Beide Parteien entfalten sich einem mittleren Weg zu. Das macht ihre Programme einander in vielen Punkten so ähnlich, daß die Staatsbürger in Verlegenheit kommen, weil es ihnen schwerfällt, sie voneinander grundsätzlich zu unterscheiden[5].

---

[2] England im Zeitalter von Humanismus, Renaissance und Reformation,
[3] England — Weg der Mitte, *Stuttgart 1959.*
[4] Der konservative Gedanke. In ausgewählten Texten dargestellt, *Stuttgart 1958.*

In der Vergangenheit

Was wir als Zeitgenossen des heutigen Englands miterleben, wird auch durch die Geschichte bestätigt. England zeichnet sich nicht dadurch aus, daß Gegensätze fehlen, sondern darin, sie in einem Ausgleich zu überwinden.

Im 17. Jahrhundert stießen harte Gegensätze aufeinander. Auf der einen Seite stand ein Königtum, das starke absolutistische Neigungen zeigte, auf der andern Seite ein aufbegehrendes Besitzbürgertum. Die Könige aus dem Hause Stuart konnten sich auf die Katholiken, auf die anglikanischen Bischöfe und einen Teil des Adels stützen. Auf der großbürgerlichen Seite finden wir Teile des Landadels und der Advokatenzünfte. Sie beherrschten das Parlament.

Beim Zusammenstoß der feindlichen Parteien siegte zunächst das puritanisch-kalvinische Bürgertum. Es kam zum Königsmord (1649) und zur Diktatur Cromwells. Religion und Politik waren in diesen Kämpfen unentwirrbar verschlungen. Die Revolution machte sich jedoch bald unbeliebt. Es kam zur Restauration der Stuarts. Im Jahre 1688 lohte jedoch der Aufruhr wieder auf: Jakob II. wurde vertrieben. An Stelle der einander befehdenden Extreme griffen nun die Vertreter des Mittelweges und Ausgleichs ein. Anstatt abstrakter Prinzipien sollte die Notwendigkeit, miteinander zu leben, den Ausschlag geben. Man sucht die Interessen auszugleichen und eine Verbindung zwischen Altem und Neuem zu erzielen. So wird im 17. Jahrhundert das englische Lebensgefüge, der neue englische Staat als konstitutionelle Monarchie und die neue englische Gesellschaft mit ihrem Nebeneinander von Adel und Bürgertum gegründet.

Auch das 18. Jahrhundert kennt seine Kämpfe. Wenn wir es mit dem 17. vergleichen, fällt sofort auf: während im 17. Jahrhundert der geistige und weltanschauliche Hintergrund noch christlich war und sich nur in den — allerdings oft unbarmherzig geführten — Streitigkeiten der christlichen Bekenntnisse aufspaltete, löste sich im 18. Jahrhundert das christliche Weltbild, zumal in den gebildeten Kreisen, weitgehend auf. „In der Religion herrschte Deismus, in der Ethik Utilitarismus, in der Psychologie Assoziationslehre, in der Politik Naturrecht, in Wirtschaft und Handel laisser faire."[6] Den aus alten Bindungen gelösten Geist verlockte es, die für weiterhin notwendig gehaltenen Sittengesetze neu zu begründen. Der metaphysische und christliche Ankergrund wurde sozusagen mit einem naturwissenschaftlichen zu vertauschen gesucht. So verlangte es die aufklärerische Emanzipation. Wie die Sterne durch die Gravitation in den rechten Bahnen gehalten werden, so wird unter den Menschen ein natürliches Gleichgewicht durch eine ähnliche Gravitation aufrecht erhalten (moralischer Newtonismus). Dieses ethische Grundgesetz ließ sich ohne Mühe für die wirtschaftliche und soziale Ellbogenfreiheit auswerten. Laßt allen Kräften freien Lauf, das Endergeb-

[5] Vgl. *Wilde* a.a.O. 311ff.
[6] ebd. 205.

nis ist die rechte Ordnung. Auf eine Ausnahme weist Wilde hin: im englischen Rechtswesen wurde der naturwissenschaftliche Gesetzesbegriff nicht übernommen.

Es ist klar, daß der moralische Newtonismus als apriorische Konstruktion im schroffen Gegensatz zum Weg der Mitte stand. Dieser schien zu einer bloßen klingenden Phrase herabzusinken. Aber alsbald regte sich der Widerstand. Zu den Kräften, die ihm Bahn brachen, zählt Wilde A. A. C. Shaftesbury, David Hume und die evangelikale Bewegung.

Man kann Shaftesbury in der Tat insofern einen Fortschritt nennen, als er an Stelle der mechanischen Gesetzmäßigkeit die „von ihm stark ästhetisch empfundene Idee von der allgemeinen Menschennatur" setzt[7]. Auch Hume verdankt die Ethik des laisser faire einige Verbesserungen. Er spricht vom sittlichen Gefühl für die Tugenden des Gemeinwohls. Zu einer wirklichen Neubegründung der Moral war seine Nützlichkeitsphilosophie allerdings nicht fähig.

In der evangelikalen Bewegung möchten wir besonders auf die Methodisten hinweisen. Sie sind gegenüber den herrschenden Mächten, sowohl der erstarrten amtlichen Kirche als auch der Aufklärung, revolutionär. Ihr Anliegen ist der Mensch und das Menschliche im christlich-humanen Sinn. Daher lehnen sie auch die kalvinische Vorherbestimmung ab und kämpfen für eine warme, persönliche Frömmigkeit und die religiöse Entscheidung des einzelnen. Sie lehren die Gleichheit der Menschen und die christliche Brüderlichkeit. Dieses weniger theologisch als praktisch ausgerichtete Christentum bestimmt auch Wesleys Stellung in der sozialen Frage.

Vielleicht kann man sagen, daß das 18. Jahrhundert zwar Entwicklungen in Gang brachte, jedoch erst das 19. zur Krise und letzten Entscheidung führte. Geistig gesehen konnte man im 19. Jahrhundert zunächst nirgends eine Vertiefung der Ideen feststellen. Die England eigene Art der Aufklärung wucherte dafür mehr in die Breite und bestimmte noch umfangreicher als bisher das praktische Handeln der zu Bildung und Besitz aufgestiegenen Schichten.

Ein Vertreter dieser Zeit war Jeremias Bentham (1748—1832). Er forderte „das größte Glück der größten Zahl" und gehörte insofern zu den Gemäßigten. Er ging gegen die jakobinische Philosophie der abstrakten Menschenrechte an und huldigte einer praktischen Nützlichkeitsphilosophie. Den Staat beschränkte er auf eine Theorie des laisser faire, und seine Gesellschaftslehre ist für das freie Spiel der Kräfte; das sichert jedem die Möglichkeit zum Aufstieg. Unter seinen Nachfolgern, den sogenannten Benthamisten, zeigten sich die Mängel seiner Lehre noch krasser: das Wesen der menschlichen Gemeinschaft wird verfehlt, der Staat, die Kirchen und die Religion unterbewertet, die soziale Verpflichtung des einzelnen zu leicht genommen. Selbst die Evangelikalen erlagen zu einem guten Stück dem

[7] *Johannes Hirschberger*, Geschichte der Philosophie II, *Freiburg 1952*, 222.

Zeitgeist. Noch nachteiliger als die Lehre Benthams wirkte sich vielleicht diejenige Darwins aus[8]. Der Weg der Mitte schien preisgegeben.

Es schien jedoch nur so. Der Widerstand war zur Stelle, wenn er auch Zeit brauchte, sich durchzusetzen. Der sogenannte „viktorianische Ausgleich", wonach die ungehemmte Verfolgung des Selbstinteresses im freien Spiel der Kräfte ganz von selbst die Wohlfahrt aller herbeiführen sollte, war durch die Tatsachen als trügerisch entlarvt worden. Die Unternehmer häuften riesige Vermögen auf, und die Arbeiter verelendeten.

Die Kräfte, die aufs neue zum Ausgleich und Mittelweg drängten, kann man wie folgt zusammenfassen: Humanitätsdenken, Oxfordbewegung, anglokatholische Kirche, Breite Kirche. Die Namen besagen schon, daß man auch den weltanschaulichen Grundlagen der aufklärerisch-liberalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftslehren zu Leibe ging. Unmittelbar das Soziale faßte unter den Christen die der „Breiten Kirche" nahestehende Gruppe der christlichen Sozialisten ins Auge.

Irgendwie lief das viktorianische Zeitalter noch weiter bis in die sechziger Jahre hinein. Das Jahrzehnt zwischen 1865—1875 gilt als Wegscheide. Die moderne Struktur der englischen Gesellschaft und des englischen Staates entpuppt sich langsam; der kontinentale Sozialismus erhält in England ein Gegenstück in der Arbeiterpartei und in den Gewerkschaften.

Die Entwicklung, die Großbritannien im 19. Jahrhundert genommen hat, ist erstaunlich, wenn die letzten Auswirkungen auch erst in unserer Zeit greifbar geworden sind. Da haben wir 1832 die erste Parlamentsreform, die dem oberen Mittelstand den Weg zur nationalen Mitbestimmung freigab, 1833 Fabrikreformen, Beschränkung der Arbeitszeit von Kindern und Jugendlichen; es gibt von jetzt ab Fabrikinspektoren, die die Arbeitsverhältnisse prüfen. 1838 beginnt die Chartistenbewegung, die das allgemeine, gleiche und geheime Wahlrecht fordert, 1847 wird in den Fabriken der 10-Stunden-Tag eingeführt. Durch den steigenden Wohlstand wird die soziale Spannung gemildert. 1867 erfolgte die zweite Parlamentsreform. Die Konservativen erweitern das Wahlrecht und dehnen es auf jeden Inhaber einer städtischen Wohnung, also auch auf Arbeiter, die in der Stadt wohnen, aus. Das Jahr 1869 bringt die grundsätzliche Gleichberechtigung der religiösen Bekenntnisse und die allgemeine Schulpflicht. 1884 sehen wir die dritte Parlamentsreform. Das Wahlrecht wird auch auf die Wohnungsinhaber auf dem Lande (auch Landarbeiter und Bergleute) ausgedehnt. Die Parlamentsreform von 1918 führt diese Entwicklung weiter, indem sie das allgemeine Wahlrecht für Männer und Frauen einführt.

---

[8] „Thomas Henry Huxley legte die Lehre Darwins so aus, wie es dem Liberalismus mit seinem freien Spiel der Kräfte entsprach. Clifford wandte sie auf die Philosophie an, H. T. Buckle auf die Geschichte der Zivilisation, W. Bagehot auf Physik und Politik; auch an Anwendungen auf das Kommerzielle und Militärische mangelte es nicht. Der geistesgeschichtliche Weg von der Evolutionslehre zum amerikanischen und englischen Pragmatismus vollzog sich von hier unmittelbar" (*Wilde* a.a.O. 245).

Revolutionen waren seit dem 17. Jahrhundert in England nicht mehr nötig — wenn es auch lokale Unruhen gab —, weil sich im englischen Volk immer wieder vor dem Zerreißpunkt der Spannungen die Männer des Mittelweges durchsetzten. Sie waren in allen Parteien vorhanden, zumal auch in der konservativen. Gerade die englischen Konservativen haben bewiesen, daß konservativ und reaktionär wesensverschieden sind. Der Konservative betrachtet den Staat und die Volksgemeinschaft als etwas, was in langsamem Wachstum geworden ist, als etwas, das man hüten und pflegen muß und das man ohne gewalttätige Erschütterungen künftigen Geschlechtern weitergeben soll. Der Konservative denkt an das Vergangene, ehrt die Ursprünge und läßt doch den Weg frei für die Verwandlung. Das heißt, er denkt historisch. Diese Verwandlung ist zu einem guten Teil Menschenwerk, aus freier Tat geboren; deswegen scheint es mir verfehlt, die biologische Geschichtsschau als die dem Konservativen angemessene anzusehen. Aus diesem Grund scheinen uns auch Edmund Burke und andere englische Konservative das Wesen des Konservativen besser getroffen zu haben als Friedrich Julius Stahl[9], der sich nach dem Urteil Viktor Cathreins nicht gänzlich dem Banne hegelscher Ideen zu entziehen vermochte[10].

Die geistigen Ursprünge des englischen Mittelweges und ihre Kritik

Die geschichtsbildende Kraft der Idee des Mittelweges und des Ausgleichs, die wir bisher untersucht haben, führt zur Frage, aus welchen geistigen und weltanschaulichen Quellgründen sie entsprungen ist. Einige Hinweise sind in den geschichtlichen Überblick bereits eingeflossen; nunmehr soll ausdrücklich danach gefragt werden. Wenn man vom englischen Weg der Mitte spricht, muß man unterscheiden zwischen der empirischen Wirklichkeit bzw. dem historischen Geschehen, und den Versuchen, dieses Handeln theoretisch verständlich zu machen, abzuleiten und zu begründen.

Wenn wir diese Begründung rein logisch sehen, geschieht sie in drei Stufen, erstens ethisch, zweitens metaphysisch-anthropologisch, drittens theologisch. Die Engländer haben immer einen feinen Sinn für die ethischen oder das praktische Leben normierenden Werte gehabt. Sie metaphysisch und theologisch einsichtig zu machen, ist ihnen indessen nicht immer ebenso gut gelungen. Wir sehen vom Pluralismus des 20. Jahrhunderts ab, der in der ganzen westlichen Welt gemeinsame metaphysische und religiöse Grundlagen kaum noch zuläßt, und greifen aus früheren Epochen sowohl in der Philosophie als auch der Theologie je eine theoretische Begründung des Mittelweges heraus: John Locke und Richard Hooker. Diese sind auch im heutigen England noch als klassisch, d. h. beispielhaft angesehen und berühmt.

---

[9] Vgl. dazu *Barth* a.a.O. 26ff., 145ff., 153ff., 298ff.
[10] *Cathrein*, Moralphilosophie, 5. Aufl., Bd. II, 521.

John Locke (1632—1704)

Wilde sieht das Verdienst Lockes folgendermaßen: „Wie ehemals die Ethik der englischen Kirche gegenüber den neuen Verhältnissen versagt hatte, so ereignete sich Gleiches im Puritanismus — ein ethisch direktionsloses Vakuum war im Entstehen ... Locke war es, der in dieser Situation für Jahrhunderte verbindliche Direktiven und eine öffentliche Philosophie schuf ..."[11]

Lockes Theorie ist keineswegs ein logisch lückenloses System. Wenn die theoretische Vernunft im Verfolg einiger radikalen Gedanken überzuschäumen droht, wird sie durch andere Gedankengänge, sozusagen vom gesunden Menschenverstand her, wieder eingedämmt. So ist es in der Erkenntnistheorie. Den Begriff, die Idee löst er in lauter sensualistische Bestandteile auf. Anderseits betont er sehr eindringlich, daß unsere Vorstellungen keine bloßen Bewußtseinsinhalte seien, und hält eine Art kritischen Realismus. Überdies gesteht er zu, daß wir vom Dasein unser selbst ein intuitives, von Gott ein demonstratives Wissen haben.

Ähnlich ist es in der Moralphilosophie. Die ethischen Urteile werden von den bloßen sensualistischen Vorstellungen abgehoben und der intuitiven und demonstrativen Erkenntnis zugezählt. Aber der Grund ihrer Geltung ist ihre rein seelische Wirklichkeit, d. h. sie sind nur relativ auf einen gegebenen Seelenzustand. Und wie unterscheiden wir Gut und Böse? Gut ist, was uns Lust erzeugt oder steigert, schlecht ist, was schmerzt. Das Glück ist es allein, was unser Verlangen antreibt. Hier ist bereits Bentham vorweggenommen. Wir hätten also ein ziemlich nacktes eudämonistisches Moralsystem. Aber da schaltet Locke wieder um und baut seinen Gesetzesbegriff ein, Glück und Schmerz scheinen nur Begleiterscheinungen eines höheren sittlichen Grundsatzes zu sein. Er kennt dreierlei Gesetze: das göttliche, das bürgerliche und das Gesetz der öffentlichen Meinung. Aber ihr gegenseitiges Verhältnis bleibt verworren, und schließlich scheint doch der empiristische Relativismus das letzte Wort zu haben.

Die Staats- und Gesellschaftslehre macht keine Ausnahme. Einerseits ist die individualistische Freiheit der Menschen das ursprünglich Gegebene, der Naturzustand, so daß der Staat sein Entstehen nur ihrem freien persönlichen Gutdünken verdankt. Um der Gefahr des Krieges aller gegen alle zu steuern, sorgt man im Staat für ein gemeinsames, alle verpflichtendes Gesetz. Anderseits redet er von einem Naturgesetz, das der lex naturalis der Scholastiker sehr nahe kommt und dessen Wurzeln bis auf die Stoa, Aristoteles, Platon und Heraklit zurückreichen. Dieses natürliche Sittengesetz sagte dem Menschen des Urzustandes, wie er sich zu seinen Mitmenschen verhalten sollte. Aber für den Ursprung und den Sinn des Staates wertet Locke „diesen Faktor freilich so wenig aus wie in der Ethik den Gesetzesbegriff"[12].

[11] *Wilde* a.a.O. 96.
[12] *Hirschberger* a.a.O. 199.

Wie im Werden, so ist der Staat auch in seinem Fortbestand und seiner konkreten Regierungsform wesenhaft an den Willen des einzelnen gebunden. Im ganzen genommen lehrt Locke den Nachtwächterstaat des Liberalismus.

Richard Hooker[13]

Locke hat den englischen Mittelweg und das englische Lebensgefüge in einer Zeit theoretisch zu untermauern versucht, da die christliche Glaubenshaltung, zumal unter den oberen Schichten, bereits geschwächt war. Daher sind seine Bausteine zum großen Teil von der natürlichen Vernunft hergeleitet. Trotzdem blieben jedoch die bereits ein Jahrhundert früher gelegten, auch theologisch bestimmten Grundlagen weiterhin wirksam — und das bis in die Gegenwart herein. Denn die christliche Religion hat im öffentlichen Leben Englands zwar nicht immer eine gleich große, aber immer eine große Rolle gespielt. Der diese auch theologisch bestimmten Grundlagen vor allen anderen gelegt hat, war Richard Hooker (1553—1600).

Wie bei Locke, so müssen wir auch bei Hooker eine positive und eine negative Seite der Theorie unterscheiden. Die positive Seite ist, daß er versucht, den Zusammenhang der englischen Überlieferung zu retten und gegen die stürmischen Neuerungen der kalvinischen Puritaner zu verteidigen. Er will über Luther und Kalvin hinaussehen, d. h. er sieht in ihren Stiftungen nicht einfach eine Reformatio oder Wiederherstellung eines früheren Zustandes, sondern weithin einen Bruch mit der christlichen Vergangenheit. Dem gegenüber will er in der Kirche den hierarchischen Stufenbau beibehalten, ebenso den vom Mittelalter überlieferten Ordnungsgedanken. Er will jenen harmonischen Kosmos der Vorzeit neu entwerfen, der umschrieben ist mit den Begriffswörtern Bibel, Gesetz, Kirche, Staat, Natur, Vernunft (reason), menschliche Gemeinschaft usw.

Nun die Kehrseite. Wesentlich für die Beurteilung Hookers ist sein Gesetzesbegriff. Das Gesetz durchwaltet das All und alle Dinge. Er redet von einem ewigen Gesetz, das im Busen Gottes ruht. Dann vom Naturgesetz, vom Vernunftgesetz, vom göttlichen Gesetz, vom menschlichen Gesetz. Was ein Verständnis der ausführlichen Abhandlung Wildes über Hooker stört, ist der Umstand, daß diese verschiedenen Gesetzesarten nicht zweifelsfrei voneinander abgegrenzt, bzw. in ihrem gegenseitigen Verhältnis eindeutig und gleichbleibend bestimmt werden.

Demgegenüber teilt das evangelische Kirchenlexikon[14] Hookers Gesetzesbegriff einfacher ein: „H. unterscheidet zwischen der lex divina und der lex humana. Lex divina ist der göttliche Schöpferwille, das Urprinzip allen Seins, das sowohl die natürliche wie die übernatürliche Welt ordnet. Lex

---

[13] Vgl. dazu *Wilde* 29 ff.

[14] *Kirchliche-theologisches Handwörterbuch. Hrsg. von Heinz Brunotte und Otto Weber, Bd. II, Göttingen 1958, 200/201.*

humana, das Vernunftgesetz, ist das moralische Gesetz, das zum Streben nach dem Guten führt." Lex humana wird hier als Vernunftgesetz und, wie uns scheint, als das in der rationalen Menschennatur ausgedrückte und im Geist sich spiegelnde Gesetz aufgefaßt.

Auf einer anderen Ebene, wenngleich von den genannten Gesetzen übergriffen, stehen das positive bürgerliche Gesetz und das positive Kirchengesetz (als menschliches Gesetz).

Sehr aufschlußreich ist, wie Hooker den Begriff des allwaltenden Gesetzes auf die Kirche anwendet. „Für die Kirche gelten die ecclesiastical laws, diese sind lex humana (oder natura), soweit sie Vernunftgesetze für die natürliche Gemeinschaft sind; sofern die Kirche aber auch übernatürliche Gemeinschaft ist, steht sie unter der lex divina, dem übernatürlichen Gesetz, wie es uns durch die Hl. Schrift vermittelt wird."[15] Damit kommen wir zur Mitte des Hookerschen Gedankenbaues. Er ruht auf drei Pfeilern: Heilige Schrift, Tradition und Vernunft. Diese drei Pfeiler werden jedoch je nach dem Anwendungsgebiet ganz verschieden bewertet.

Einerseits ist Hooker mit den Puritanern darin einig, daß nur die Heilige Schrift Grundlage und Richtschnur des Glaubens sei und die Tradition dafür nicht in Frage komme. Anderseits hält er am katholischen Ordnungsgedanken echter Hierarchie fest, der doch nach kalvinischer Ansicht nicht in der Bibel enthalten ist. Ja, er selber teilt diese Ansicht und hilft sich aus der Verlegenheit, indem er die Zuständigkeit der Schrift auf das persönliche Heil des einzelnen einschränkt. Wie den Staat und die profane Kultur, so verweist er auch die Kirche als Rechtsanstalt und Hierarchie in den natürlichen Bereich. Es war die menschliche Vernunft, die aus praktischen Gründen oder nach dem Gesetz natürlicher Notwendigkeiten die Kirchenorganisation geschaffen hat. Sie ist eine „politische" Zweckschöpfung. Die Kirche ist nur insofern eine übernatürliche Gemeinschaft, als sie dem Gläubigen, dem Glied der Kirche von England, die sakramentale Teilnahme an Christus verbürgt.

Nun hat sicher die praktische Vernunft im Ausbau des kanonischen Rechts eine große Rolle gespielt, aber im Dienst einer Kirche, deren hierarchische Gliederung zu ihrem Wesen gehört, einem Wesen, das übernatürlichen Ursprungs und Rechts ist.

Hooker lehnt die Überlieferung als authentische Quelle des Glaubensgutes ab, beruft sich aber wieder auf sie, wenn er stolz darauf hinweist, daß die Kirche von England ihre Ursprünge in ununterbrochener Linie zurückverfolge bis zum altgriechischen Dogma und zur Väterzeit, in welcher der Monarch zugleich Papst war. Das ist äußerst bemerkenswert; denn damit wurden Konstantin und seine Nachfolger zu den rechtfertigenden Vorbildern des englischen Königs als Haupt der Kirche von England. Und da seit der großen Revolution (im 17. Jahrhundert) die Souveränität „beim König in seinem

[15] ebd. a.a.O. 201.

Parlament" ist, so ernennt bis zum heutigen Tag tatsächlich der Premierminister, formell die Krone, die englischen Bischöfe[16].

Was hat nun Hooker, objektiv gesehen, zur Begründung des Mittelweges beigetragen? Sein Verdienst besteht darin, daß er erstens den naturrechtlichen Gesetzesbegriff in eine neue, stark protestantisch bestimmte Epoche hinübergerettet hat; zweitens darin, daß er ihn nicht abstrakt faßte, wie später die aufklärerische und rationalistische Philosophie des Festlandes, sondern im wirklichen Menschen verankerte und dessen geschichtliche Daseinsweise berücksichtigte; drittens darin, daß er ihn verknüpfte mit der überkommenen Rechtspraxis des englischen Volkes (zu der auch das altgermanische Volksrecht gehörte). Hookes Begründung des Weges der Mitte geschieht also, genau besehen, erstlinig aus dem gesunden praktischen Denken heraus. Nach seiner eigenen Meinung dürfte allerdings die eigentlich theologische Grundlegung noch wichtiger gewesen sein.

Was Grotius, Hobbes und Locke von ihm übernommen haben, ist jedenfalls nicht so sehr seine Theologie als seine Rechtsphilosophie und seine praktische Lebensweisheit gewesen. Seine Hinterlassenschaft war ein Arsenal, aus dem jede Richtung die ihr geeigneten Werkzeuge entnehmen und weiterentwickeln konnte. Er war kein systematischer Denker, stellte vielmehr die Theorien nach praktischen Gesichtspunkten zusammen. Als Theologe hat er das 16. und 17. englische Jahrhundert mitbestimmt, und sein Werk ist „durch die Institution der englischen Kirche von Generation zu Generation trotz erheblicher Religions- und Geisteskämpfe"[17] wirksam geblieben. Auch als Theologe war er Eklektiker und darin für die anglikanische Kirche repräsentativ. Diese verstand sich als ein „Zwischen", als den guten Mittelweg zwischen zwei Extremen: Wittenberg und Genf einerseits und Rom anderseits.

Die Krise des englischen Mittelweges

England ist niemals ganz mit der anglikanischen Kirche identisch gewesen. Die kalvinischen Puritaner spielten schon vom 16. Jahrhundert ab neben ihr immer eine große Rolle, ganz abgesehen davon, daß viel Kalvinisches auch in die anglikanischen Kreise, vor allem in ihre theologischen Schulen, eindrang. Zwar dürfte Meißner doch zuviel behaupten, wenn er sagt, daß „der Calvinismus der Substanz des englischen Wesens in stärkster Weise entsprach"[18] — England hätte die puritanische Herrschaft, die Cromwell er-

[16] Vgl. *EKL II, 201:* „H.s Kirchenidee ist eine Synthese zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Gesetz. Die Folgerung geht nun aber so weit, daß es zur Theorie der Identität zwischen Staat und Kirche kommt. Denn beiden Gemeinschaftsordnungen liegen die lex divina und die lex humana zugrunde, sie finden daher ihre irdische Einheit im König. Überschreitet der König die lex divina, wird die Kirche autonom, aber gleichzeitig wird auch der Staat aufgelöst, da ein Staat nur mit der Kirche sein kann (vgl. *P. Schütz* 91 ff.). So schuf H. den Begriff der engl. Nationalkirche, der bis heute gilt, obwohl dieser Begriff immer fragwürdiger geworden ist."

[17] *Wilde* a.a.O. 43.

[18] *Meißner* a.a.O. 483.

richtete, dann wohl kaum abgeschüttelt —, aber sein Gewicht ist doch sehr hoch anzuschlagen. Wenn das englische Volk diese Gegensätze und all die folgenden, die sich durch die kirchlichen Aufspaltungen und die Auflösung der christlichen Gesellschaft durch Aufklärung, Liberalismus und Positivismus ergaben, im Innern immer wieder überbrückt hat — ganz ohne Folgen sind sie nicht geblieben. Zumal in der britischen Politik nach außen ist der Weg der Mitte, des Ausgleichs, der menschlichen Rücksicht nicht folgerichtig eingehalten worden. Wir erinnern an die jahrhundertelange grausame Unterdrückung Irlands, an Episoden schlimmer Kolonialausbeutung, an das Monopol des Sklavenhandels zwischen Afrika und Lateinamerika noch im 19. Jahrhundert.

Auch gegenüber dem europäischen Festland hat das Prinzip des englischen Mittelwegs eine eigenartige Sonderform angenommen. Es wurde zum Grundsatz des Gleichgewichts der Mächte. Noch im 16. Jahrhundert wurde dies so aufgefaßt, daß die drei europäischen Hauptmächte England, Frankreich und das Habsburgerreich ungefähr gleich stark sein und keine einen bedeutenden Vorsprung vor der anderen haben sollte.

Später wurde aus der balance of power etwas anderes. Keine Festlandsmacht sollte so stark werden, daß sie auf dem europäischen Kontinent eine hegemoniale Stellung einnehmen konnte. England hat jeweils eine solche Entwicklung durch Bündnisse mit den schwächeren Staaten verhindert. Das war für Europa oft, aber keineswegs immer ein Segen und hat viel Blut gekostet. Uberdies galt das Gleichgewicht der Kräfte nur für das Festland. England hat sich im Schatten dieses festländischen Gleichgewichts zur ersten Seemacht aufgeschwungen und ein Weltreich aufgerichtet. Einen großen Teil davon hat es in den wechselnden Koalitionskriegen Europas dem jeweiligen Gegner abgenommen. So ist der Grundsatz des Weges der Mitte in der Außenpolitik zum Werkzeug geworden, Englands Vorherrschaft zur See und ein riesiges Kolonialreich zu schaffen. England gewinnt nunmehr sein modernes Antlitz. „Das britische Inselbewußtsein gelangte damals zur vollen Blüte, und der Kanal wird jetzt als ein wirklicher Graben empfunden, der England von den Bindungen zur verwickelten und unruhigen Welt befreit und es ihm erlaubt, in der Weite des Erdenrunds zur Ruhe zu kommen, nachdem durch ein Netz von britischen Stützpunkten, das die maritime Peripherie des Kontinents umgibt, jede mögliche Konkurrenz ausgeschaltet war..."[19] „Die britische Insel ... löst sich in dem Maße, in dem sie ihre erdumspannende Mission erfüllt, allmählich von dem ihr unmittelbar benachbarten Kontinent, betrachtet sich als eine Welt für sich und erwirbt ein echtes Bewußtsein geographischer Beweglichkeit..."[20]

Trotzdem wird man im ganzen sagen müssen, daß der englische Mittelweg als politisches Prinzip auch für Gesamteuropa mehr Vorteile als Nachteile

[19] *Luis Diez del Corral,* Der Raub der Europa. Eine historische Deutung unserer Zeit, *München 1959, 120.*
[20] ebd.

gebracht hat — bis er in der neuesten Zeit immer mehr in Krise geriet, weil seine Grundlagen erschüttert sind.

Das europäische Festland ist geistig, gesellschaftlich und politisch in seinen Fundamenten seit der Französischen Revolution nie mehr zur Ruhe gekommen. Ruckartig wurden die bestehenden Verhältnisse immer wieder umgestürzt, das Herkommen verschüttet, immer neue weltanschauliche Systeme bemühten sich, das Alte niederzureißen und etwas Neues als menschliche Daseinsbegründung anzupreisen. England hat sich weniger sprunghaft entwickelt. Es hat seit seiner Großen Revolution, die 1688 zu Ende ging, die mähliche Verwandlung den Katastrophen vorgezogen und steht auch heute noch politisch und soziologisch gesehen ausgeglichener, fester und gesicherter da als die festländischen Völker und Staaten. Aber der äußere Schein kann nicht verhüllen, daß auch jenseits des Ärmelkanals vieles zerfallen ist. Die Methode, die Technik des Mittelwegs funktioniert noch, auch der Sinn für den Ausgleich und der Wille zu ihm sind noch da. Aber die objektive Norm dafür ist angefressen.

Was dem englischen Mittelweg durch Jahrhunderte erlaubt hat, die Herausforderung der jeweiligen Situationen erfolgreich und schöpferisch zu beantworten, war letztlich nicht die Aufklärungsphilosophie oder der Positivismus oder der Nützlichkeitsgedanke, nicht einmal das spezifisch Anglikanische. Es war vielmehr das Gleiche, was die englischen Auswanderer des 17. Jahrhunderts als geistig-moralisches Erbe mit in die Neue Welt genommen und die Gründungsväter der Vereinigten Staaten im 18. Jahrhundert der amerikanischen Verfassung zugrunde gelegt haben. John Courtney Murray SJ sagt in einem Interview mit der amerikanischen Wochenschrift *Time* (12. Dezember 1960, 42ff.) von diesem Erbe, daß es viel mehr aus dem Schatz christlicher Überlieferung stammt als aus den aufklärerischen Theorien des 18. Jahrhunderts[21]. Die „Bill of Rights" enthält Rechts- und Moralsätze, deren Wurzeln auf das christliche Mittelalter und darüber hinaus auf die im Christentum überlieferte Ethik der Stoa, des Neuplatonismus und des Aristoteles zurückgreifen. Das gilt auch für die eigentliche Grundlage und Norm des englischen Mittelwegs. Daß sich dieses Erbgut der Vorzeit in England länger bewahrte und glücklicher auswirkte als auf dem Festland, das allerdings ist Verdienst der englischen reason, des wohl abwägenden, von praktischen Lebensnotwendigkeiten ausgehenden Menschenverstandes, kurz der englischen Lebensklugheit.

Diese Klugheit entbehrt jedoch seit geraumer Zeit und in wachsendem Maß der leitenden Lichtstrahlen jener ehrwürdigen Grundsätze. Diesen Mangel stellt Murray für die USA fest, diesen Mangel erkennen wir auch in England. Wilde beschreibt, daß er schon vor hundert Jahren spürbar gewesen ist und daß sich die besten Köpfe Englands bemüht haben, ihm abzuhelfen, unter ihnen Henry Newman. Dieser ist den gleichen Weg gegangen, den die

[21] Vgl. dazu in: *America vom 4. Febr. 1961, 587:* Eisenhower's Farewell.

Reformer des 16. Jahrhunderts gehen wollten: stromaufwärts der abendländischen Geschichte entlang zu den Quellen des Christentums. Und er machte eine unerhörte Entdeckung: die Väterzeit war weder protestantisch noch anglikanisch, sondern katholisch.

Wir dürfen nicht damit rechnen, daß dieser Weg zu den Quellen, den viele Engländer suchen, jedesmal so glücklich enden werde wie bei Newman. Aber wir können auf die Notlage hinweisen. Bedeutende Geschichtsdeuter, auch viele englische, sehen sie. Die reflexe und bewußte Rückbesinnung auf die Rechtsgrundsätze Altenglands ist heute noch viel nötiger als vor einem Jahrhundert, wo die Oxford-Bewegung aufblühte, eine sogenannte anglokatholische Kirche sich abzeichnete, die Breite Kirche und die christlichen Sozialisten sich um das Volk bemühten. Denn vor hundert Jahren war jenes altenglische Gesetzesdenken noch sozusagen unbewußtes Gemeingut. Heute ist dieses überkommene englische Lebensgefüge vielleicht nicht in dem Maß wie auf dem Festland, aber doch auch daran, sich aufzulösen. Während die Aufgaben, die der bewährten englischen Lebensklugheit gestellt werden, über die Maßen schwierig geworden sind.

Spüren wir nicht überall eine gewisse Unsicherheit, wo es gilt, die alten Grundsätze einer völlig veränderten Welt anzupassen? Gewiß, England meistert das Problem seines Weltreiches noch verhältnismäßig gut, indem es versucht, das Empire in eine Gemeinschaft freier und gleichberechtigter Partner umzuwandeln. Aber dort, wo der Umbruch am tiefsten geht, in der neuen Lage Europas, und dort, wo die eisenharte, von Ideologien bestimmte Politik der kommunistischen Welt kompromißlos auf ihr Ziel lossteuert — dort ist England unsicher. Es klebt am Schema des Mittelweges als eines Weges, der zwischen zwei entgegengesetzten Standpunkten ausgehandelt wird. Dieses Prinzip des Ausgleichs, der mittleren Linie, war möglich, solange England es mit Gegnern zu tun hatte, die noch irgendwie das Humanum, die Menschenrechte, das Naturrecht anerkannten. Das aber ist heute bei den östlichen Verhandlungspartnern eben nicht mehr der Fall. Und deswegen kann Altenglands viel bewährte praktische Regel nicht mehr im überlieferten Schema angewandt werden. Eine neue Anwendungsweise kann jedoch nur durch Neubesinnung auf den Wesensgehalt des alt-englischen „Gesetzes" gewonnen werden. Und diese bewußte Neugewinnung der „Theoria" als Angelpunkt des praktischen Handelns fällt, wie es scheint, auch in England schwer; denn sie liegt ihm heute vielleicht weniger denn je, heute, wo die Vielheit der Weltanschauungen die Übereinstimmung im Theoretischen erschwert. Da scheint es einfacher, sich ins Handeln zu flüchten. Aber eben dieses Handeln, das Tun, die Tat muß etwas Neues, Schöpferisches sein, wenn man dem Anspruch der Stunde gerecht werden will. Das Schöpferische im Tun setzt aber die Idee voraus, den in der Theoria neu gewonnenen, geistigen Entwurf. Ein circulus vitiosus! Solange er nicht gesprengt ist, wird England zögern, sein ihm liebgewordenes Schema europäischer Politik zugunsten eines Neuentwurfes aufzugeben.

Tier und Mensch

PAUL OVERHAGE SJ

Moderne Verhaltensforschung und die Abstammungsfrage[1]

Die biologische Forschung hat sich in den letzten Jahrzehnten einer unerhörten Anstrengung unterzogen, um das Problem des menschlichen Ursprungs mit rein naturwissenschaftlichen Mitteln einer Lösung näherzubringen. Man gab sich nicht damit zufrieden, nur Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen zwischen Mensch und Tier, besonders den höheren Primaten (Menschenaffen), herauszustellen, sondern bemühte sich, auch die typischen Sondermerkmale des Menschen, den aufrechten Gang und die völlige Befreiung der Hand von der Fortbewegungsfunktion, die Architektur seines Schädels und sein großes Gehirn, seine Sprache und sein geistgeprägtes Verhalten aus vorzeitlichen fossilen Formen und tierischen Verhaltensweisen abzuleiten und zu erklären. Vor allem hat die gerade erst aufblühende Verhaltensforschung in den letzten Jahren der psychischen Seite des Ursprungsproblems, der Evolution menschlichen Verhaltens, größte Aufmerksamkeit geschenkt. Jede naturwissenschaftliche Forschung wird nämlich wegen der Eigenart ihrer Methode versuchen und versuchen müssen, den Abstand zwischen Mensch und Tier, auch im Psychischen, mit quantitativen Schritten zu überbrücken. Sie darf mit Recht prüfen, ob und inwieweit sich auch die psychisch-geistige Seite des Menschen in ihrem Sein und Werden aus tierischen Gegebenheiten verstehen läßt. Doch dürfen derartige Versuche, wie es sehr häufig der Fall ist, nicht von der eingestandenen oder uneingestandenen außernaturwissenschaftlichen Vorentscheidung eingegeben sein, der Geist habe sich aus geistlosem Leben herausentwickelt. Ebensowenig kann der Biologe als Naturwissenschaftler von der anderen Vorentscheidung ausgehen, der Geist bedeute eine wesentlich neue Stufe der Wirklichkeit über die bloß organische Natur hinaus.

Der christliche Biologe hat allerdings Gewißheit, daß es so ist, aber nicht aus naturwissenschaftlicher Einsicht heraus, sondern auf Grund philosophisch-theologischer Erkenntnisse. Er ist sich auch bewußt, daß die Frage nach der Einbeziehung des Menschen in den Rahmen einer Gesamtevolution mit vollem Ernst nur in Hinsicht auf den menschlichen Leib und dessen Entwicklung aus niederen organischen Formen gestellt werden kann. Weil aber

[1] In diesem Beitrag wird das Thema nur in großen Zügen, zusammenfassend behandelt. Eine ausführliche Darlegung der vielen naturwissenschaftlichen Hypothesen, ihre kritische Beurteilung, die Begründung der hier vertretenen Auffassung und eine Übersicht über die diesem Beitrag zugrundeliegende, außerordentlich reichhaltige Literatur findet sich in der größeren Arbeit des Verfassers: Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen, in: *Quaestiones disputatae, H. 11/12, Freiburg 1961. Karl Rahner SJ* hat in einer größeren Einleitung zu diesem Buch das Problem der Hominisation theologisch behandelt.

Leib und Leiblichkeit nicht etwas Totes, sondern etwas Lebendiges und Beseeltes besagen, weil ferner das Gehirn, dieses wesentliche Organ des Psychischen, und die gesamte nervöse Apparatur bei Säugern bzw. Primaten mit Einschluß des Menschen eine gleiche Grundstruktur aufweisen, kann und wird er sich auch um die Klärung bemühen, welche psychischen Vorgänge und Verhaltensweisen des Menschen, besonders die reichen instinktiven Grundlagen menschlichen Seelenlebens, sich mit denen der Tiere vergleichen oder sogar aus ihnen ableiten lassen und welche sich einer Ableitung widersetzen. Er versucht damit nur, das Geistige oder Geistgeprägte am Verhalten des Menschen[2] durch den Nachweis aller Einflüsse des Naturhaften gleichsam einzukreisen, um es so schärfer herausstellen zu können. Er versucht nachzuweisen, welche evolutive Wirkmächtigkeit und kausale Dynamik den Organismen als Zweitursachen zukommt, damit nicht zu früh oder unnötig nichtnaturwissenschaftliche Faktoren oder sogar die Erstursache (causa prima) selbst zur ursächlichen Erklärung herangezogen werden. Weder als Einbruch von oben noch als Ausbruch von unten darf die Erscheinung des Geistes bei der naturwissenschaftlichen Untersuchung vorwegnehmend aufgefaßt werden, weil ja beides durch die Forschung erst geklärt werden soll.

In philosophischer Sicht erscheint natürlich eine *erschöpfende* Erklärung des Wesens und Werdens menschlichen geistgeprägten Verhaltens *einzig und allein* durch die naturwissenschaftliche Biologie und durch die Verhaltensforschung grundsätzlich unmöglich, weil beide Forschungszweige zum vollen Erfassen und Verstehen des Humanen mit seinem unerschöpflichen Reichtum einfach nicht ausreichen. Sie kommen mit ihren rein empirischen Methoden an den Wesensgrund und die eigentliche Besonderheit menschlichen geistgeprägten Verhaltens nicht heran. Trotzdem vermögen sie, besonders die vergleichende Verhaltensforschung, wichtige Aussagen zu machen, an denen die philosophische Betrachtung nicht vorübergehen kann. Es sind vor allem zwei bedeutsame Erkenntnisse, die von der modernen Verhaltensforschung erarbeitet oder doch wenigstens in vertiefter und eindrucksvoller Weise wieder zum Bewußtsein gebracht werden konnten: die Fülle animalischer Voraussetzungen menschlichen geistgeprägten Verhaltens und die Diskontinuität, auf die die Forschung bei der Rekonstruktion

[2] Wir brauchen uns bei unserer naturwissenschaftlichen Untersuchung nicht auf eine Begriffsbestimmung dessen einzulassen, was Geist ist, da dies nicht in den Aufgabenbereich der Naturwissenschaft fällt, sondern in den der mit ganz andern Methoden arbeitenden Philosophie und metaphysischen Psychologie. Doch möchten wir mit geistgeprägtem oder humanem Verhalten alles bezeichnen, worin sich die besondere Aktivität des Menschen und die für ihn kennzeichnende Eigenart seines Verhaltens offenbart: die Merkmale seiner Innerlichkeit, seine Weltoffenheit und die Art seiner Weltorientierung, das Ausdrucksmittel der Sprache, sein abstraktes, begriffliches Denken, seine Entscheidungsfreiheit und die Geschichtlichkeit seiner Daseinsform und Sozialstruktur, dazu den gesamten Reichtum der von ihm zur Meisterung und zum inneren Verstehen des Daseins geschaffenen Bewältigungsmittel in Werkzeug (Technik), Kunst, Wissenschaft, Philosophie und Religion und die von ihm gepflegte Tradition mit der Weitergabe des Wissens und der Sozialgebilde über Generationen hinweg. In diesen Verhaltensweisen liegen den Tieren fremde Wirkweisen vor.

eines Übergangs von tierischer zu menschlicher Verhaltensweise immer wieder stößt. Beides soll im folgenden kurz dargelegt werden.

Animalische Voraussetzungen humanen Verhaltens

Naturwissenschaftliche Vergleiche des Verhaltens von Mensch und Tier und das Aufsuchen und Auffinden von Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen stellen als solche noch keine Biologisierung des Menschenbildes dar, sondern den Versuch, eine Mensch und Tier zugrundeliegende gemeinsame Welt der Verhaltensweisen zu erfassen. Der Mensch hat ja tatsächlich eine säugetierartige Konstitution, von der er niemals befreit wurde. Selbst höchste Leistungen menschlicher Vernunft ruhen auf tieferen Schichten des Emotionalen und Instinktiven auf. Count vermochte sogar ein „Wirbeltier-Biogramm" auf erblicher Grundlage aufzustellen, d. h. ein gemeinsames Muster der Lebensweise, das allen Wirbeltieren, auch dem Menschen, auf Grund ihrer gemeinsamen neurophysiologischen Struktur zukommt, das aber bei den einzelnen Wirbeltierklassen zu verschiedenen Versionen abgewandelt erscheint. Das ist nicht weiter erstaunlich, sondern sogar zu erwarten. Als die höhere Lebensform hat nämlich der Mensch alles zu seiner Verfügung, was auch die höchsten tierischen Lebensstufen kennzeichnet, auch wenn er mit diesem komplizierten Gefüge und Erbe, das er in Dienst genommen und menschlich überformt hat, wesentlich anders umgeht. Es wird sich deshalb unter den Verhaltensweisen der Tiere, besonders der Primaten, vieles finden, was auch beim Menschen anzutreffen ist und auf die gemeinsame Säugetierkonstitution mit bestimmten psychischen Möglichkeiten zurückgeht. Vor diesem „Hintergrund alter historischer Eigenschaften und Leistungen ..., die den Menschen auch heute noch mit den höheren Tieren verbinden" (Lorenz), hebt sich erst das wesentlich Menschliche, das in der Tierreihe nie Dagewesene, in seinem vollen Umfang und seiner Einzigartigkeit deutlich heraus. Solche „alten historischen Eigenschaften und Leistungen" sind zahlreich und mannigfaltig, so daß wir nur wenige herausgreifen können.

Baumbewohnende Tiere mit Greifhänden, wie die meisten Primaten, haben komplizierte räumliche Strukturen zu meistern. Die Suche nach Baumfrüchten und das Leben im verzweigten Geäst verlangt eine feine optische und taktile Analyse, eine Überschau vielfältiger Kombinationen isolierter Dinge und Gestalten. Entfernung und Lage des Zieles müssen vor der Bewegung dorthin im zentralen Nervensystem repräsentiert und exakt erfaßt sein. Solche „zentrale Raumrepräsentanz" ermöglicht nach Lorenz ein „Hantieren im Vorstellungsraum", ohne daß sich dabei die motorische Handlung mit ihren Folgen gleich einzustellen braucht. Es findet, besonders in verwickelten Situationen, vor der definitiven motorischen Innervierung als Antwort auf die Reizsituation eine Erprobung der verschiedenen Handlungsmöglichkeiten im rein intracerebralen Ablauf, eine Reihe von inneren

Experimenten statt, um das richtige Verhalten herauszufinden. Auch Residuen früherer Erregungen oder sinnliche Gedächtniseindrücke werden von Tieren, deren Zentralnervensystem einen hohen Komplikationsgrad und Ausbau erfahren hat, dabei verwertet. Dazu hat sich bisweilen noch eine Lockerung der fixierten Verhaltensweisen zugunsten eines Reagierens auf Grund von „Erfahrungen" vollzogen, so daß ein gewisses Auswählen unter verschiedenen Verhaltensweisen möglich ist. Tiere besitzen eine Art „sinnlichen Schätzungsvermögens" oder „sinnlicher Urteilskraft". Sie vermögen Beziehungen auf der sinnlichen Ebene, etwa innerhalb des geschauten und vorgestellten Raumes, zu erfassen und „einsichtig" oder „intelligent" zu handeln. Sie besitzen eine „praktische Intelligenz". Diese beiden Fähigkeiten zur Erprobung der Handlungsmöglichkeiten im Vorstellungsraum und zum praktisch einsichtigen Handeln lassen sich als Voraussetzungen menschlichen Denkens bezeichnen.

Eine besondere Art „praktische Intelligenz" stellt das Vermögen mancher Tiere, besonders unter den Vögeln, dar, „Anzahlen zu sehen" und „Anzahlen abzuhandeln". Sie sind in der Lage, auf eine bestimmte Anzahl von Punkten, die sich etwa auf Deckeln von Futternäpfen befinden, anzusprechen und sie von andern, ebenfalls dargebotenen Punktmengen zu unterscheiden. Solange der Vogel die Anzahl der Punkte, z. B. fünf, stets nur in ein und derselben Komposition, also als Figur, wie z. B. beim Domino, wahrnimmt, hat er, wie O. Koehler sagt, eine „unbenannte Vorstellung" dieser Figur. Wird aber die Anzahl der Punkte auch in völlig verschiedenartiger Anordnung erfaßt und von andern größeren oder kleineren Anzahlen unterschieden, dann hat er den „unbenannten anschaulichen Begriff" der gesehenen Anzahl fünf gebildet und eine „sensorische Abstraktion" vollzogen. Beim „Abwandeln einer Anzahl" wiederholt ein Tier eine Handlung x-mal hintereinander und stellt sie dann ein. So ließ man vor einer Taube in Abständen von einer Sekunde bis zur vollen Minute nacheinander Erbsen einzeln in eine Schale fallen. Die Taube vermochte zu lernen, stets nur fünf Erbsen aufzupicken und die sechste liegen zu lassen bzw. sich abzuwenden, wenn sie erschien. Hier wird also auf Grund der Wahrnehmung vermerkt und behalten, wie oft sich die Handlung wiederholt, und zwar ohne Rhythmushilfe. Beides, „Anzahlen zu sehen" und „Anzahlen abzuhandeln", ließ sich auch in verschiedener Weise miteinander verknüpfen, z. B. gesehene (oder auch gehörte) Anzahlen abzuhandeln und, wie es scheint, auch abgehandelte Anzahlen zu sehen. Die äußerste Leistung ging bis zur Zahl sieben (Kolkraben, Elstern, Graupapageien, Eichhörnchen). Es liegt hier weder ein echtes Zählen noch eine echte Abstraktion vor, weil Tiere keine Zahlwörter oder etwas diesen Entsprechendes besitzen, sondern, wie O. Koehler sagt, ein „unbenanntes Zählen", das auch der Mensch bisweilen ausübt, interessanterweise ebenfalls nur bis zu sieben Anzahlen.

Lorenz hat auf das aktiv explorierende „Neugierverhalten" hingewiesen, das von Wotjonis sogar als „Forschungsimpuls" bezeichnet wird. Es ist

sehr stark bei den höheren Primaten ausgebildet, die ihre Umgebung mit großer Aufmerksamkeit untersuchen und an den Gegenständen herumhantieren, aber auch bei vielen Tieren während einer bestimmten, besonders reichen Entwicklungsphase ihres Lebens, in der sie spielen. Das Spiel wirkt durch das Erlernen der den Dingen anhaftenden Eigenschaften, wie Lorenz sagt, objektivierend und erfahrungssammelnd. Die „dialogische Auseinandersetzung mit den Dingen" durch das Neugier-Lernen ließen in der Umwelt des Tieres Gegenstände entstehen.

Neben diesen am meisten auffallenden Voraussetzungen für geistgewirktes Verhalten gibt es noch eine Fülle weiterer, die wir nur kurz aufzählen können. Dazu gehört die gesamte biologisch-psychische Ausrüstung der Tiere, die weithin auch der Mensch besitzt: die Sinne, die Reizphysiologie, die angeborenen Fortbewegungsweisen, die Orientierungsmechanismen, die Masse der Instinkte, Stimmungen und Affekte, die angeborenen Auslösemechanismen, das Gedächtnis, die Assoziationsleistungen, die Fähigkeit zum Lernen, zur Bildung und Verwertung von Erfahrungen und zu Korrekturen durch Erfahrung. Im sozialen Bereich lassen sich als Voraussetzungen menschlichen Gesellschaftslebens vor allem die soziale Gliederung auf der Grundlage des Geschlechts, die Initiative und Aktivität des männlichen Geschlechtes, Familialismus, d. h. die Bindung des weiblichen oder auch des männlichen Partners an die Jungen, Revierverhalten (Territorialität), Ranghierarchien usw. anführen. Für die Sprache, die aus dem Zusammenspiel biologisch-psychischer Voraussetzungen und geistiger Kräfte resultiert, ist vor allem auf die Klangerzeugung und ihre Motorik mit dem Zusammenspiel von Kehlkopf, Mundhöhle, Atmung und bestimmten nervösen Zentren hinzuweisen, auf rhythmisches Empfinden, Komponier- und Transponiervermögen, auf die akustische Kontrolle der Stimme und die klangliche Nachahmung gehörter Vorbilder, die Nachgestaltung im sozialen Feld und auf die Ausbildung von „Symbolen", wie sie sich bei den Bienen findet, die Richtung, Entfernung und Güte der Tracht mit Hilfe eines instinktiven Verhaltens, nämlich des „Schwänzeltanzes", auszudrücken vermögen, wobei Dauer und Lebendigkeit des Tanzes, seine Richtung zur Vertikalen und die Zahl der in der Minute zurückgelegten Achtertouren dabei als „quantitative Symbole" dienen.

Die soeben aufgeführten Voraussetzungen menschlichen geistgeprägten Verhaltens geben eindrucksvolle Kunde vom seelischen Reichtum tierischer Innerlichkeit, aber auch von der tiefen Verankerung im Biologisch-Triebhaften, deren das Verhalten des Menschen zu seiner Verwirklichung bedarf. Die aufgedeckten Analogien im Verhalten von Mensch und Tier, die viel zahlreicher sind, als man bisher angenommen hatte, lassen keinen Zweifel aufkommen, daß das Animalische oder Leibliche, das als beseelter Leib naturgemäß Seelisches oder Psychisches mit einschließt, einen unentbehrlichen Unterbau menschlichen Seelenlebens bildet. Das geistige Sein ist leibgebunden. In stammesgeschichtlicher Betrachtung kann man deshalb die höheren

Primaten der Vorzeit nicht nur ihrer Gestalt, sondern auch ihrem Verhalten und ihrer psychischen Ausrüstung nach mit Kälin als auf das Erscheinen des Menschen präorientierte, prähominide Vorstufen oder mit Conrad-Martius als den Menschen körperlich und seelisch vorentwerfende oder vorahmende Wesen auffassen. Eine solche Sicht begreift die Welt des Lebendigen sehr stark als eine Einheit, in der die gleichen grundlegenden Prinzipien wirksam sind. Indem man aber den Menschen ganz in die Natur hineinstellte und seine Säugetierkonstitution in der Ausprägung der höheren Primaten, besonders auch in deren Verhalten, noch stärker erkannte, hat man zugleich auch seine Sonderstellung in der Natur, die keine absolute ist, schärfer erfaßt. Auch in der naturwissenschaftlichen Forschung, besonders der Verhaltensforschung, wurde die eigenartige Situation der menschlichen Existenz offenbar, die sich weder von ihrer Leiblichkeit abzulösen, noch sich mit ihr zu identifizieren vermag. Die moderne Forschung hebt, wie Portmann sagt, auf der einen Seite in kaum erst geahntem Umfang die verborgene Übereinstimmung hervor, auf der andern Seite weist aber dieselbe Biologie in unerwarteter Deutlichkeit hin auf die Eigenständigkeit der menschlichen Existenz. Wo vor allem zeigt sich diese Eigenständigkeit und Unableitbarkeit aus rein Biologisch-Tierischem? Wo wird eine Diskontinuität in der Evolution des Lebendigen sichtbar?

Die Diskontinuität zwischen tierischem und humanem Verhalten

Im Gestaltlichen scheinen nach Ausweis der fossilen Funde, besonders der vorzeitlichen, aufrechtgehenden Australopithecinen Südafrikas, die Grenzen zwischen Mensch und Tier zu zerfließen[3]. Aber im ausgedehnten und mannigfaltigen Bereich des Verhaltens ist eine deutliche Diskontinuität zu bemerken, auch wenn sie wegen der außerordentlich engen Verschränkung und Verflechtung von Biologisch-Animalischem und typisch Menschlichem nicht immer leicht zu fassen ist. Hier verläuft trotz aller Ähnlichkeiten und Entsprechungen eine feine, aber scharfe Trennungslinie. Bei allen Untersuchungen über die Evolution der Sprache und des menschlichen Verhaltens aus tierischen Vorgegebenheiten ist man auf sie gestoßen, vermochte sie aber nicht befriedigend und einleuchtend durch den Nachweis, wenigstens theoretischer Art, eines kontinuierlichen Übergangs von tierischem zu menschlichem Verhalten zu beseitigen, so daß an der Realität dieser Diskontinuität kein Zweifel sein kann. Zwar betrachten manche Forscher bestimmte Voraussetzungen humanen Verhaltens, die sich bei Tieren finden, schon als „Keim des Intellektes", als „Anfang des Denkens" oder als „unbenanntes Denken" und setzen das „einsichtige Handeln" oder die „praktische Intelligenz" des Tieres mehr oder weniger schon mit geistigem Ver-

[3] Vgl. *P. Overhage SJ*, Kleinhirnige Menschen?, diese Zschr. 164 (1959) 291 bis 305.

halten gleich. Aber damit geht man am eigentlichen Problem, das das Werden menschlichen Verhaltens darstellt, vorbei und setzt schon voraus, was man in seiner ursächlichen Entstehung erklären soll.

Die Versuchung dazu ist nicht gering, weil manche Tiere, besonders die Menschenaffen, so vieles „Menschliche" in ihrem Verhalten zeigen. Das liegt zum Teil in ihrem Körperbau begründet, der dem des Menschen ähnlich ist, aber auch in der Tatsache, daß sie Mittel zum Ziel in Situationen anwenden, die denen beim Menschen gleichen. Tiere sind ja nicht bloß aufs einzelne eingestellt, sondern entwickeln, wie Buytendijk sagt, im Umkreis von Empfindung und Tätigkeit einen Sinn fürs Typische, der ihrem Verhalten einen überraschend intelligenten Zug verleiht. Dieser Sinn fürs Allgemeine hat aber nichts mit echter Abstraktion und Begriffsbildung zu tun. Er bleibt innerhalb der sinnlichen Sphäre und ist feldgebunden. Er zeigt nur, daß sich das Tier auf Schwierigkeiten, Chancen und Gefahren versteht, indem es sie überwindet. Wohl sieht das Tier Zusammenhänge und vermag seine Erfahrungen in ähnlichen Situationen zu verwenden und Regeln zu befolgen, aber es weiß nicht um den Regelcharakter seines Verhaltens. Es fehlt dem Tier das Handeln auf Grund von Urteilen, die sich aus einem theoretischen Begreifen der Situation ergeben. Es fehlt auch die so eminent wichtige Weitergabe des Erlernten (Tradition), wodurch erst der Aufbau einer Kultur ermöglicht wird. Die praktischen Lebensprobleme des Tieres werden vielmehr durch praktische Einsicht oder unmittelbares Sehen der Sachbezüge ohne Begreifen gelöst. Solche „praktische Intelligenz", d. h. ein Erfassen von Beziehungen auf der sinnlichen Ebene beim praktischen Handeln, wäre dann eine biologische Kategorie, eine Art des Verhaltens, die ohne jeden logischen, rationalen oder abstrakten Charakter Einblicke oder Einsicht in Bezüge einer bestimmten Umwelt gewährt und auch die Möglichkeit des Lernens und die Fähigkeit zur Bildung und Verwertung von Erfahrungen und Korrekturen durch Erfahrung einschließt. Intelligenz wäre dann kein Monopol des Menschen, wohl aber der Geist, für dessen Wirken jedoch die „praktische Intelligenz" eine natürliche Voraussetzung bildet. Hier liegt die Diskontinuität. Alle Versuche, begrifflich-abstraktes Denken und bewußtes reflexes Begreifen und Urteilen, wie der Mensch es übt, aus tierischer Intelligenz oder tierischem einsichtigen Handeln, echtes begriffliches Zählen aus „unbenanntem Zählen", bewußtes Lernen und beabsichtigte Weitergabe des Gelernten aus tierischer Lernfähigkeit durch kontinuierliche Evolution herzuleiten, sind mißlungen.

Die Diskontinuität findet sich auch im weiten und vielgestaltigen Bereich des sozialen Verhaltens. Das soziale Verhalten der Primaten läßt sich als Grundlage für gewisse allgemeine Züge der menschlichen Gesellschaft auffassen. So bezeichnet Sahlins in stammesgeschichtlicher Betrachtung die Territorialität, die Ranghierarchien, die sozial stark wirksame Sexualität, die Zuteilung der sozialen Funktionen nach Geschlecht und Alter usw. als „wirkliche Überreste von sozialen Verhaltensweisen der Primaten". Doch ist

nach ihm kein einziges spezifisches Merkmal der Kulturgesellschaft, weder nach Form noch Funktion, selbst nicht in seiner primitivsten Ausprägung, ein „direktes Überbleibsel" irgendeines spezifisch sozialen Verhaltensmerkmals der Primaten. Keine der kulturgesteuerten Verhaltensweisen des Menschen ist in ihrer Gestalt *völlig* naturgegeben und in ihrer Struktur *völlig* aus der sozialen Sphäre des Tieres herzuleiten. Es gibt keine natürliche Sozialstruktur des Menschen, wie Portmann mit Recht betont, wenn es auch natürliche Sachverhalte gibt, die, wie z. B. die auf starken ursprünglichen Anlagen beruhende soziale Bedürftigkeit oder die Bindung von Mutter und Kind, in eine zu findende Sozialordnung eingehen können. Alle unsere Formen (Bau der Sprache, Struktur von Ehe und Familie, Ordnung des Geschlechtslebens, Aufzucht des Nachwuchses, Organisation politischer Gruppen, Staatsbildungen usw.) sind gefundene und durch Übung und Tradition bewahrte Einrichtungen und lassen sich nicht restlos in ihrer vorliegenden Gestalt und Entstehung aus der animalen Sphäre begründen. Selbst zwischen der primitivsten menschlichen Gesellschaft und einer nichtmenschlichen Gruppe besteht im sozialen Verhalten eine qualitative spezifische Diskontinuität. Sie liegt nach Sahlins und andern vor allem darin begründet, daß das soziale Verhalten nichtmenschlicher Primaten von deren Anatomie und Physiologie gesteuert wird und seine Abänderung eine Begleiterscheinung und der direkte Ausdruck biologischer Änderungen des Organismus ist. Die soziale Anpassung des Menschen und ihre Wandlungen dagegen seien nicht einfach Ausdruck seiner Primatennatur, sondern würden durch kulturelle Faktoren gesteuert.

Auch im Bereich der tierischen Lautäußerung und der menschlichen Kommunikation, den wir noch erwähnen möchten, wird die Diskontinuität offenbar. Keiner der zahlreichen hypothetischen Versuche, den Spracherwerb als Endpunkt eines kontinuierlichen Entwicklungsprozesses aus tierischen Gegebenheiten darzutun, vermag die Lücke zwischen tierischer Lautäußerung und Sprache zu überbrücken. Die Laute und Lautkomplexe der Tiere, wie man sie in den „Vokabularien der Tiersprache" oder den „Wörterbüchern der Affensprache" aufgezeichnet findet, sind nämlich nur der unwillkürliche Ausdruck einer von äußeren oder inneren Reizen erzeugten Gemütsbewegung (Hunger, Unruhe, Wut, Schmerz, Lust, Zufriedenheit usw.), ohne daß die Absicht einer Mitteilung an ein anderes Individuum, die für die Sprache wesentlich ist, auch nur wahrscheinlich wäre, selbst wenn die Lautäußerungen als Reize auf andere Artgenossen wirken und bei ihnen eine zweckmäßige Reaktion hervorrufen können. Die Kundgabe in der Tierwelt ist weder eine Mitteilung noch eine Frage, sondern der Ausdruck einer Stimmung. Tierlauten sind deshalb nur entsprechende menschliche Laute, z. B. der spontane emotionale Schrei, etwa bei Angst oder Schmerz, vergleichbar. Der Sprache dagegen liegt ein innerer Sprachsinn, die gegenseitige Verständigungsabsicht zum Zweck des persönlichen oder sozialen Kontakts und des Erreichens bestimmter Ziele zugrunde, die einem Erkenntnis- oder Frage-

bedürfnis entspringt. Die einfache Gleichsetzung von Sprache und Lauterzeugung, deren Elemente sich dann auf der tierischen Stufe aufweisen lassen, ist deshalb eine irreführende Verwechslung und verschleiert nur eines der großen anthropologischen Probleme. Dieses besteht noch nicht einmal so sehr in der Frage, wie ein Laut durch phonetische Umbildung und Artikulation für eine Sprache geeignet wird, sondern vor allem in der Frage, wie aus spontaner Ausdrucksweise eine bewußte und gewollte Verständigung oder wie aus der reinen „Symptomfunktion" des Lautes eine mitteilende und beabsichtigte „Symbolfunktion" wird. Den Übergang zwischen beiden vermochten auch scharfsinnigste Überlegungen nicht einsichtig zu machen.

Überblickt man die dargebotenen Hypothesen zur Rekonstruktion eines kontinuierlichen Übergangs von tierischen Vorgegebenheiten zur menschlichen Sprache, dann findet sich die Diskuntinuität stets an der gleichen Stelle. Sie liegt z. B. bei der Sprachentwicklungstheorie („Kontakttheorie") von Révész (Kontaktlaut - Anruf - Zuruf - Imperativsprache usw.) zwischen dem „Anruf" bzw. „Zuruf", die noch keinen „Symbolcharakter" tragen, und der „Imperativsprache", über deren Entstehung sich aber, wie Révész selbst betont, keine sicheren Aussagen machen lassen, weil die Sprache nicht mit innerer Notwendigkeit aus nichtsprachlichen Rufen entsteht. Bounak weist bei den von ihm aufgestellten Entwicklungsstadien der Sprache ebenfalls darauf hin, daß die Entstehung der „signaux conscients" bzw. „sons conscients" („cris appels") die entscheidende und bis zur Stunde diskutierte Frage darstelle. Auch bei den zahlreichen andern Hypothesen verläuft die unüberwindbare Trennungslinie beim Übergang von erblich festliegenden Reizgestalten und Lauten zur bewußten Verständigungsabsicht, zur Wortschöpfung und freien Verfügbarkeit der geschaffenen Worte. Die Tier-„sprache" ist deshalb, wie Kainz sagt, keine prähistorische Vorstufe der Menschensprache in dem Sinn, daß sich hier an einer lückenlos aufweisbaren Entwicklungskette und Stufenfolge alle Schritte nachweisen ließen, die von ihr zur Menschensprache führten. Das charakteristisch Neue und wesensmäßig sich Unterscheidende könne aus den vorhandenen tierlautlichen Beständen nicht bruch- und lückenlos abgeleitet und erklärt werden. Weder die emotionale Lautproduktion noch die höchsten Kommunikationsweisen der Tiere stellen den Anfang oder Ursprung einer Sprache dar.

Die Diskontinuität in der Evolution des Verhaltens wird heute von zahlreichen Forschern gesehen und anerkannt. Sie finden dafür sehr bezeichnende Worte. Im Übergang von tierischer Lautäußerung zur menschlichen Sprache verberge sich, so sagen sie, ein „ungeheurer Entwicklungsschritt" oder ein „gewaltiger Sprung". Sie sprechen von einem „völlig neuen Einsatz" oder von der „Sprache, die keinen Ursprung hat, sondern ein Ur-sprung ist". Pavlov setzt an dieser entscheidenden Stelle sein „zweites Signalsystem der Signale der Signale" ein, das das Instrument der höchsten Orientierung des Menschen sei und erst menschliches Denken und Sprechen ermögliche. Es sei ein „neuer Zusatz", der „ein neues Prinzip in die Tätigkeit

der Großhirnhemisphären hineingebracht" habe. Pavlov sucht auf diese Weise die Diskontinuität zu überwinden, hebt sie aber nur noch schärfer hervor. Um das geistgewirkte Verhalten des Menschen erklären zu können, sprechen andere Forscher von „atomarer Kreativität", von „Umschlagspunkten" und die durch den Umschlag ausgelöste „Verfestigung des Seelenlebens", vom „Blitz, der in die Kreatur fährt", von einer „Zustandsänderung, d. h. vom Auftauchen völlig neuer Eigenschaften während der Evolution des Lebens", von einer „sprunghaften Änderung" oder von einem „kritischen Punkt in der organischen Evolution", von einer „dritten Dimension" oder einem „third-order behavior". Alle diese Formulierungen kennzeichnen eindeutig die naturwissenschaftliche Situation und heben, jede auf ihre Weise, die Diskontinuität zwischen Tierischem und geistgewirktem Menschlichen hervor. Sie betonen das Einmalige des Menschen und seines humanen Verhaltens, das Gewaltige, das in seiner Existenz und seinem Werden naturwissenschaftlich erklärt und aus tierischen Verhaltensweisen abgeleitet werden soll, aber nicht vollständig abgeleitet werden kann.

Die moderne Verhaltensforschung hat also, wie wir gesehen haben, durch ihre Untersuchungen und Ergebnisse zu einer höheren Wertung der Innerlichkeit des Tieres und seines seelischen Vermögens geführt. Je höher man aber von tierischen Lebensformen denkt, sagt Portmann, um so großartiger wird sich auf diesem Hintergrund der Mensch und sein humanes Verhalten abheben, um so schärfer lassen sich die Gegensätze zwischen Mensch und Tier erfassen. Diese Erforschung der Innerlichkeit des Tieres und seiner Verhaltensweisen, die gerade erst eingesetzt hat, macht schon jetzt deutlich, wie ähnlich tierisches Verhalten in vielen Punkten dem menschlichen ist und welch reiche seelische Möglichkeiten höhere Tiere ihr eigen nennen. Auch Tiere besitzen ein starkes Gefühlsleben, soziales Verhalten und soziale Gliederungen. Sie sind — auf der sinnlichen Ebene — zu einsichtigem Handeln auf Grund ihrer praktischen Intelligenz fähig. Es wird immer deutlicher, in welch kaum geahntem Umfang die menschliche Daseinsform durch Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen mit den nichtmenschlichen Organismen verbunden ist. Sie stellen die Grundlagen oder Voraussetzungen dar, deren menschlich geistgewirktes Verhalten zu seiner Verwirklichung bedarf. Auf der anderen Seite hat aber gerade diese höhere Einschätzung des Tieres den Unterschied zwischen Mensch und Tier, der zwar kein vollständiger, wohl aber ein wesentlicher ist, noch deutlicher hervortreten lassen. Er konnte durch die naturwissenschaftliche Forschung trotz vertieften tierpsychologischen Studiums und zahlreicher konstruierter Übergänge nicht beseitigtwerden, auch wenn er sich jetzt in anderer Weise darstellt. Der Christ sieht sich dadurch in seiner Auffassung auch von der naturwissenschaftlichen Seite her bestärkt. Er weiß, daß die am Befund zutagetretende Diskontinuität niemals durch echte Zwischenglieder, etwa durch wirkliche „Tier-Menschen" überbrückt werden kann. Der Wesensunterschied zwischen Tier und Mensch ist für ihn keine offene Frage. Der Naturwissenschaftler dagegen wird ihn

wegen der Eigenart seiner Forschungsmethode, die eine möglichst weitgehende Eingliederung auch des Menschen in die organische Natur versuchen muß, auch weiterhin als offene Frage behandeln. Er wird zusehen, was sich alles am Menschen aus tierischen Vorgegebenheiten sinnvoll und befriedigend ableiten läßt. Nur so wird die Kluft, die zwischen Mensch und Tier besteht, in ihrer wirklichen Größe und Eigenart erkannt.

Zur Vergegenwärtigung der Lage des deutschen Katholizismus 1933

Dritter Teil: Die Gewinnung der Konkordatslinie*

ERNST DEUERLEIN

VII

In Auseinandersetzung mit dem im Februar-Heft 1933 der *Europäischen Revue* veröffentlichten Aufsatz von *Carl Schmitt* „Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland“[139] besprach *Friedrich Fuchs* in seiner im März 1933 veröffentlichten Miszelle das Verhältnis des totalen Staates, des neuen „Leviathans“, zur Religion und erinnerte an das Bedürfnis jeder zur Herrschaft gelangenden Tyrannis, sich mittels der konservativen Macht der Religion zu konsolidieren und zu konservieren: „Der erste Napoleon durch das Konkordat, der dritte durch sein Bündnis mit den französischen Katholiken und seine Intervention zugunsten des Kirchenstaates; Mussolini durch den Lateranpakt. Es ist dies eine Politik des do ut des, bei der die Kirche ihren Partner, auch wenn er Gaben bringt, keinen Augenblick als das einzuschätzen aufhört, was er ist und bleibt: als Danaer. Sie wußte bei dem Ersten Konsul wie bei dem Duce, daß die Sicherstellung der Sakramentenspendung, des religiösen Unterrichts, der christlichen Eheschließung, in ihrer objektiven, der Absicht des Bringers dieser Gaben völlig entrückten Wirkung ein so kostbares Gut ist, daß sie die Hand zum Vertrag bieten konnte, um so mehr, als sie in eben diesem Vertrag eine Garantie dafür sah, daß ein christliches Geschlecht heranwachsen könne, an dem der heidnische Totalitätsanspruch des Staates seine Grenze finden werde.“ Fuchs schloß seine Be-

* Vgl. den ersten Teil: „Die Ausgangsposition“ und den zweiten Teil: „Der Übergang in den totalitären Parteistaat“, in dieser Zschr. 168 (1961) 1ff. und 90ff.

[139] *C. Schmitt*, Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland, in: *Europäische Revue, IX. Jahrg. (1933) 1, 65ff.*

trachtung mit einem Ausblick auf die deutsche Situation, von der er meinte, in dem vorwiegend protestantischen Deutschland würde eine Tyrannis ihre religiöse Konsolidierung und Konfirmierung naturgemäß im Protestantismus suchen: „Der deutsche Protestantismus ist seit dem Zusammenbruch der Monarchie ohne schützendes Gehäuse, ohne den äußeren Halt eines Gerüstes, wie es ihm seit seinem Ursprung die landesfürstliche Gewalt geboten hatte. Viele seiner Führer sahen wir daher dem Nationalsozialismus schon entgegengehen." Fuchs bemerkte darnach: „Für die katholische Kirche läge in dieser Konstellation ein Nachteil; doch auch ein Vorteil, insoferne ihr die Versuchung zu einem Kompromiß erspart bliebe. Sie wäre das Gewissen Deutschlands. Fände sich dann nur auch ein Athanasius, aus dem Kraft seines Amtes und in der Kraft seines Bekennertums dieses Gewissen ruht und vornehmlich genug spräche."[140]

Nicht nur Diktaturen, auch aus Revolutionen hervorgegangene Regierungen zeigen Neigung, „sich mittels der konservativen Macht der Religion zu konsolidieren und zu konservieren". Als im August 1919 bei einem Besuch in München Reichspräsident *Ebert* und Reichswehrminister *Noske* den Apostolischen Nuntius, Msgr. *Eugenio Pacelli,* kennenlernten, trugen sie diesem die aktuellen Schwierigkeiten der deutschen Politik und ihren Wunsch nach guten Beziehungen mit der katholischen Kirche vor. Der badische Gesandte berichtete darüber am 28. August 1919: „In der Unterhaltung, die größtenteils eine allgemeine war, setzte der Reichspräsident in ruhiger und geschickter Weise dem Nuntius auseinander, wie wenig einsichtig die Entente hinsichtlich der Kohlenfrage und besonders in der Beschränkung unserer Wehrmacht sich erweise und welchen Schwierigkeiten und Gefahren sie dadurch Deutschland aussetze. Herr Ebert dürfte dabei von der Annahme ausgegangen sein, daß die katholische Kirche ein Interesse daran habe, daß Deutschland nicht dem Bolschewismus ausgeliefert werde, und die, wenn auch wohl nur schwache, Hoffnung gehegt haben, auf dem Wege über die Kurie irgendeine Unterstützung in der Wehrmachtangelegenheit zu finden. Gelegentlich versicherte er später dem Nuntius, daß die Reichsregierung jeder Feindseligkeit gegen die Kirche fernstehe und daß diese auch im neuen Deutschland ihre Aufgaben ungestört erfüllen könne."[141] Bereits vier Wochen später, am 27. September 1919, äußerte sich der sozialdemokratische Reichsaußenminister *Hermann Müller* in der 3. Sitzung des 16. Ausschusses der Weimarer Nationalversammlung über die Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit dem Hl. Stuhl und über den Abschluß eines Reichskonkordats; der Bericht der Bayerischen Gesandtschaft in Berlin vom 28. September 1919 meldet dazu: „Bezüglich der Ausgestaltung unserer künftigen Beziehungen zum Päpstlichen Stuhle teilte der Reichsminister (= *Hermann Mül-*

---

[140] *F. Fuchs,* Der totale Staat und seine Grenze, in: *Hochland 30 (1932/33) 1, 558 ff.*

[141] Bericht der Badischen Gesandtschaft in München vom 28. August 1919. *Generallandesarchiv Karlsruhe, Pol. Berichte Nr. 17.*

ler) mit, daß die Errichtung einer deutschen Botschaft beim Vatikan nunmehr beschlossen sei. Die preußische Regierung habe das Reich um Übernahme der bisher beim Vatikan bestehenden preußischen Gesandtschaft gebeten. Der neue preußische Gesandte (Herr *von Bergen*) habe bereits das Agreement der päpstlichen Kurie. Die Errichtung einer deutschen Botschaft bei der Kurie begründet der Minister mit dem Hinweis darauf, daß wir heute Beziehungen zum Vatikan bräuchten, besonders auch im Hinblick auf eine Reihe schwebender Fragen, z. B. die bevorstehende Errichtung eines Bistums im Saargebiet, wo wir Interesse daran hätten, daß kein Franzose auf die Stelle komme." Im weiteren Verlauf befürwortete Reichsaußenminister *Müller* aus gleichen Erwägungen den Abschluß eines Reichskonkordats[142]. Dieses war ein unerreichtes Ziel des Staates von Weimar. Die Berufung *Hitlers* in das Amt des Reichskanzlers war *zunächst* das Ende aller darauf gerichteten Erwartungen. Die Nationalsozialisten hatten leidenschaftlich gegen die Länderkonkordate von Bayern, Preußen und Baden polemisiert. Zu dem aus Anlaß der Bemühungen des Reichswehrministeriums um eine exempte Militärseelsorge vom Hl. Stuhl 1932/33 unternommenen erneuten Vorstoß in der Angelegenheit eines Reichskonkordats stellte das Reichsministerium des Innern am 23. Februar 1933 fest, daß zwei Hauptwünsche der römischen Kurie — Abänderung des § 67 Abs. 2 des deutschen Personenstandsgesetzes (Aufhebung der Strafe für Priester, die im Fall eines sittlichen Notstandes die kirchliche Trauung vor der Ziviltrauung vollziehen) und eine Zusage der Reichsregierung, daß sie sich an die mit Länderregierungen abgeschlossenen Konkordate gebunden halte — bei der gegenwärtigen Zusammensetzung des Reichstages nicht durchführbar seien[143].

Wie kam es trotz dieser Gegebenheiten zu dem außergewöhnlich raschen Abschluß des Reichskonkordats? Diese weitgreifende Frage, die alle Ereignisse und Entwicklungsstationen umschließt, konfrontiert mit der Überlegung: Von wem ging die Anregung zum Reichskonkordat aus? Die Antworten des Hl. Stuhles darauf sind von 1933 bis heute eindeutig und unbezweifelbar. Seine Repräsentanten versicherten immer wieder, die Reichsregierung habe im Frühjahr 1933 ein entsprechendes Angebot unterbreitet, und zwar durch *Franz von Papen;* die Frage, ob Papen aus eigenem Antrieb oder auf Empfehlung noch nicht ermittelter Dritter Konkordatsverhandlungen angeregt hat, beschäftigt noch immer die zeitgeschichtliche Forschung. Die Version, daß die Zustimmung des Zentrums zum Ermächtigungsgesetz mit Hitlers Bereitschaft zu Konkordatsverhandlungen kompensiert wurde, wurde bisher nicht bewiesen, weshalb sie auch aus der Diskussion verschwand. Auch die Mutmaßungen nach *persönlichen* Beweggründen des Prälaten *Kaas* haben bisher keine Abstützung erfahren, doch müssen Aufschlüsse darüber in Rechnung gestellt werden. Solange sie fehlen oder wenn sie überhaupt nicht

[142] *Vgl. E. Deuerlein,* Das Reichskonkordat, *Düsseldorf 1956, 15.*

[143] *Deuerlein* a.a.O. 90. Vgl. auch *A. Kupper,* Zur Geschichte des Reichskonkordats, in dieser *Zschr. 163 (1958/59) 278 ff.*

erbracht werden können, muß von der Aktenlage ausgegangen werden. Der erste schriftliche Niederschlag über Konkordatsbesprechungen stammt vom 7. April 1933[144]. Welche Entwicklungen gingen ihm voraus? Kam *Papen* selbst auf Konkordatsbesprechungen, oder wurden diese ihm nahegelegt? *Papen* kannte, wie ein Affidavit des Barons *Twickel* für den Nürnberger Militärgerichtshof ausweist[145], die erfolglosen Bemühungen des Staates von Weimar um das Zustandekommen eines Reichskonkordats, was jedoch nicht ausschließt, daß er in der Hektik der „nationalen Revolution" einer nachhaltigen Erinnerung bedurfte[146]. Kam diese von Prälat *Kaas*? Die Vermutung drängt sich auf, doch haben sich dafür bisher keinerlei Anhaltspunkte gefunden, — wird sie jemals belegt werden können? Im Falle, daß *Kaas* die Anregung an *Papen* herantrug, stellt sich die Frage, ob dieser aus eigenem Antrieb oder — um eine umgehende Spekulation, die einer Verdächtigung sehr nahe kommt, offen und unmißverständlich auszusprechen — auf Weisung, Wunsch oder Fühlungnahme mit der römischen Kurie gehandelt hat.

In diesem Zusammenhang muß eine Bemerkung der am 20. August 1935 an *Hitler* gerichteten Denkschrift der deutschen Bischöfe aufgegriffen werden: „Wir haben zu Ihnen, Herr Reichskanzler, das Vertrauen, daß Sie dieser Hetze gegen das Papsttum ein Ende machen. Mit Ihnen hat Pius XI. als erster Souverän des Auslandes durch das Reichskonkordat den Handschlag des Vertrauens getauscht. Ihnen hat Pius XI. am 13. März 1933 im Konsistorium vor aufhorchenden Vertretern anderer Nationen das hohe Lob ausgesprochen, daß Sie als erster Staatsmann mit ihm vom Bolschewismus abrückten."[147] Bei der Interpretierung dieser Ausführungen ist zu bedenken, daß die Bischöfe *Hitler* gewinnen wollten für Mäßigung und Einstellung des in voller Entfaltung befindlichen Kampfes gegen Papsttum und Kirche; aus dieser Absicht erklären sich die offensichtlich bewußt benutzten Formulierungen. Die Bezugnahme auf die Ansprache des Papstes im Konsistorium ist mit der Qualifizierung als captatio benevolentiae nicht erklärt. Die Allokution vom 13. März 1933 ist publiziert; sie greift eine Vielzahl kirchenbadischen Konkordats[148]. Die Namen „Deutschland" und „Hitler" sind in ihr nicht zu finden; eine kurze Stelle charakterisiert die Verhältnisse in Rußland, Spanien, Mexiko und Mitteleuropa[149]. Kann diese als auf Deutschland bezogen ausgelegt werden? Oder ist an eine zusätzliche Äußerung des Papstes zu denken? Liegt eine großzügige Ausdeutung durch Mittelsper-

144 Vgl. *Kupper* a.a.O. 281ff. 145 Vgl. *Deuerlein* a.a.O. 243.

146 Vgl. *Deuerlein* a.a.O. 242ff.

147 Denkschrift der deutschen Bischöfe an den Führer und Reichskanzler Adolf Hitler vom 20. August 1935, in: *K. Hofmann*, Zeugnis und Kampf des deutschen Episkopats, *Freiburg i. Br. 1946, 38.*

148 *Acta Apostolicae Sedis* 25 (1933) 106ff.

149 Diese Stelle — S. 113 — hat folgenden Wortlaut: „Quod iam diu continenterque accidit in immensis, iisdemque infelicissimis, Russiarum regionibus; quod in Hispania; quod in foederatis Mexici Civitatibus; quod denique in angustioribus amplioribusque mediae Europae Nationibus; id nimio luculentius patefacit quid timendum sit ubicumque invehitur — atque quonam, venerabiles fratres, non advehitur? — nefasta eorum doctrinae pervulgatio, nefandius etiam incitamentum."

sonen vor, die zur Kenntnis der Bischöfe gelangte? In erster Linie kommen dafür die deutschen Vertreter beim Hl. Stuhl, der Botschafter des Reiches und der Gesandte Bayerns, in Frage. Für deren Berichterstattung nach dem 30. Januar 1933 gilt, was aus gegebenem Anlaß[150] eine Schweizer Zeitung allgemein bemerkt hat, „daß insbesondere die Berichte deutscher Diplomaten an die Berliner Zentrale stets mit der Vorsicht und mit den Vorbehalten aufgenommen werden müßten, die sich im Hinblick auf die Befangenheit der Berichterstatter in gewissen politischen Vorstellungen und den oft sehr subjektiven Charakter ihrer nicht zuletzt auch durch die Absicht der Wahrung des persönlichen Prestiges und damit der eigenen Position bestimmten Darstellungen aufdrängen"[151]. Wie immer sich auch im Fortgang der Untersuchungen die Bezugnahme der deutschen Bischöfe in ihrer Denkschrift vom 20. August 1933 aufklärt, — die Ausführungen des Papstes *Pius' XI.* im Konsistorium vom 13. März 1933 können weder als unmittelbare noch als mittelbare Anregungen für ein Reichskonkordat reklamiert werden. Dieses wurde, was zu bezweifeln keine Veranlassung besteht, von der Reichsregierung angeboten; ob *Franz von Papen* sua sponte oder dazu angeregt gehandelt, ist zeitgeschichtlich interessant, politisch jedoch unerheblich. Diese Klassifizierung ist nicht anwendbar auf die Frage nach der Reaktion des Hl. Stuhles auf die deutsche Offerte, die in einem Zeitpunkt gemacht wurde, in dem sie nicht erwartet werden konnte und auch nicht erwartet wurde. Der damalige Kirchenreferent des Reichsministeriums des Innern, *Walter Conrad*, ist freilich der Meinung, daß die durch die bereits mehrmals erwähnten Reichstagsbrandverordnungen herbeigeführte Rechtlosigkeit, die die Lage der Kirche in Deutschland wesentlich verschlechterte, den Hl. Stuhl veranlaßt hätte, gegenüber der Reichsregierung die Initiative zu ergreifen[152].

Nachdem *Papen* und *Kaas* an Ostern 1933 gemeinsam nach Rom reisten, ist die Annahme berechtigt, daß der Hl. Stuhl durch *Kaas* auf das Angebot vorbereitet wurde, das *Papen* unterbreitete. Wie reagierte er? Die Antwort darauf berührt ein zentrales Problem des Konkordatsabschlusses. Konnte der Hl. Stuhl ausweichen, hinhaltend verhandeln oder ablehnen? Bestand für ihn die Notwendigkeit, das Angebot ernst zu nehmen? Konnte er es ohne das Risiko schwerer Nachteile für die katholische Kirche in Deutschland ausschlagen? Der Versuch einer Klärung dieser andrängenden Erwägungen muß sich zunächst dem Verhältnis zwischen den Konkordatsbemühungen der Weimarer Republik und dem Konkordatsabschluß der nationalsozialistischen Reichsregierung zuwenden. *Clemens Bauer* hat in einer ausführlichen Würdigung der 1956 erschienenen Konkordatsliteratur bemerkt: „Trotz der konkordatspolitischen Aktivität der Kurie zu Ende der Weimarer Republik

[150] Aus Anlaß der Veröffentlichung des Bandes XI (1. Sept. 1940 bis 31. Januar 1941) der Serie D (1937—1941) der Documents on German Foreign Policy 1918—1945.

[151] *Neue Zürcher Zeitung, 182. Jahrg. (1961), Fernausgabe Nr. 114 vom 27. April 1961.*

[152] *W. Conrad,* Der Kampf um die Kanzeln. Erinnerungen und Dokumente aus der Hitlerzeit, *Berlin 1957, 34.*

beginnt die neue Periode in der Geschichte der deutschen Kirchenpolitik, die mit der nationalsozialistischen Machtergreifung angeht, mit der kirchenpolitischen Initiative der neuen Reichsregierung, einer Initiative von solcher Intensität, daß der vatikanische Partner ihr gegenüber zögert und bremst. Die Eigenart und besondere Motivik des Konkordatsdrängens der neuen Machthaber machen den Kern oder vielmehr die Vorgeschichte des Reichskonkordats von 1933 aus. Konfrontiert man mit ihr die Geschichte der Bemühungen um ein Reichskonkordat in der Weimarer Zeit, so wird diese zu einer „Ideengeschichte des Reichskonkordats", aber sie gehört nicht in die Vorgeschichte des Reichskonkordats von 1933. Denn *seine* Vorgeschichte präsentiert sich als wesenhaft politisch. Die Kirchenpolitik dient da lediglich als ein taktisches Mittel. Konkordatsverhandlungen und Reichskonkordat vom Frühjahr und Sommer 1933 gehören in den Sinnzusammenhang der nationalsozialistischen Machtergreifung und Stabilisierung nach innen wie außen. Es sind vor allem die politischen Artikel, die dem Reichskonkordat das besondere Gepräge geben und die es scharf von allen vorausgehenden Entwürfen und Plänen abheben, ja eigentlich trennen."[153] Diese Ansicht, von *Clemens Bauer* ebenso präzis wie sachlich formuliert, begünstigt die Neigung, die sogenannten politischen Artikel, die Art. 31 und 32, im Sinn der Regierung als Angelpunkte des Konkordatsabschlusses und als Kriterien des gesamten Konkordats anzusehen und die vorausgegangenen Bemühungen um das Zustandekommen eines Reichskonkordats als unerheblich zu bezeichnen. Diese Wertung läßt die weitgehende Übereinstimmung zwischen den früheren Konkordatsentwürfen und dem schließlich angenommenen Konkordatstext so gut wie unbeachtet und hebt die zwei neu aufgenommenen Konkordatsbestimmungen besonders heraus. Sind letztere so entscheidend, daß die Textparität zwischen den Entwürfen und dem angenommenen Wortlaut des Reichskonkordats unbeachtet bleiben kann? Wurde an Ostern 1933 eine dreizehn Jahre lang unerledigt gebliebene Absicht des republikanischen Reiches fortgeführt und verwirklicht oder wurde ein neuer Anfang gesetzt, auf den vorausgegangene Bestrebungen gleicher Art ohne faßbaren Einfluß waren? Die Ansichten darüber gehen auseinander. Der Hl. Stuhl betonte stets die Kontinuierlichkeit der Bemühungen um ein Reichskonkordat; zahlreiche historische und juristische Autoren traten seiner Meinung bei, andere Autoren lehnten diese unter Hinweis auf die dominierende Bedeutung der Art. 31 und 32 und der politischen Umstände des Konkordatsabschlusses ab[154]. Prälat *Kaas* bezeugt in seinem Tagebuch, was aus anderen Quellen bereits bekannt war, daß es sich bei dem von *Papen* an Ostern 1933 nach Rom mitgenommenen Entwurf aus den Akten des Auswärtigen Amtes um eine „Ausarbeitung aus dem November 1924 handelt,

---

153 *C. Bauer*, Das Reichskonkordat, in: *Hochland 49 (1956/57) 1, 169 ff.*

154 Vor allem *K. D. Bracher* in seinem für die hessische Landesregierung erstatteten Gutachten: Nationalsozialistische Machtergreifung und Reichskonkordat; gedruckt: Der Konkordatsprozeß, *III. Teilbd., München 1958, 947 ff.*

die auf Vorarbeit des Jahres 1922 zurückgeht"[155]. Nicht nur diese Tatsache und die nicht bestreitbare weitgehende Textgleichheit, sondern alle in diesem Zusammenhang zu berücksichtigenden politischen und rechtlichen Gegebenheiten und Vorgänge veranlaßten den 2. *Senat des Bundesverfassungsgerichtes* in seinem Urteil vom 26. März 1957 festzustellen, daß die Art. 31 und 32 einzelnen Bestimmungen des mit dem faschistischen Italien geschlossenen Konkordats nachgebildet waren und einem besonderen Anliegen der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft entsprachen. Der anerkennende Senat erklärte anschließend: „Aber abgesehen von solchen gegenüber dem Gesamtinhalt des Vertrags an Bedeutung zurücktretenden Anpassungen an die Lage im Deutschen Reich ist der Inhalt des Reichskonkordats, der übrigens in vielen Bestimmungen, vor allem in den streitigen Schulbestimmungen auf frühere deutsche Entwürfe aus der Zeit der Weimarer Republik zurückging, nicht von der Art, daß seine Fortgeltung über die Zeit der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft hinaus in Frage gestellt werden könnte."[156] Diese Ausführungen zeigen, daß der 2. Senat die Kontinuität der Konkordatsbemühungen anerkannte und die Ansicht verwarf, die diesbezüglichen Bemühungen des Staates von Weimar seien lediglich von ideengeschichtlicher, nicht jedoch von sachlicher Bedeutung für den Abschluß des Reichskonkordats. Der Rückgriff darauf schränkte, wie die Enzyklika „Mit brennender Sorge" behutsam andeutete[157], die Entscheidungsfreiheit des Hl. Stuhles ein und beschleunigte den Abschluß des Konkordats.

An der dabei von der Reichsregierung an den Tag gelegten Eile fanden der deutsche Botschafter am Hl. Stuhl, *von Bergen*, das für den innerstaatlichen Konkordatsvollzug zuständige Reichsministerium des Innern und auch der Hl. Stuhl keine Freude. Die Politik des Botschafters *von Bergen* in den bewegten Beziehungen zwischen dem Deutschen Reich und dem Hl. Stuhl von 1920 bis 1943 ist noch nicht ausreichend untersucht, um seine Einstellung zum Konkordatsabschluß, bei dem er in fast beleidigender Form übergangen wurde (— ein Schicksal, das er mit dem Apostolischen Nuntius in Berlin teilt —), analysieren zu können. *Bergen*, der in seinen früheren Berichten *Hitler* und seine Partei nicht wohlwollend behandelt hatte, war an längeren Verhandlungen interessiert, hätten diese doch zwangsläufig zu seiner stärkeren Beteiligung geführt. Der seit 1909 vielfach erprobten Anpassungsfähigkeit des bayerischen Gesandten beim Hl. Stuhl an die politischen Veränderungen in München bereitete die Machtergreifung in Bayern keine

[155] Tagebuch 7.—20. April 1933. *Ludwig Kaas †*. Aus dem Nachlaß von Ludwig Kaas *hrsg. von R. Morsey*, in dieser Zschr. 166 (1960) 428.

[156] Der Konkordatsprozeß, *IV. Teilbd., München 1959, 1690.*

[157] *Corsten* a.a.O. 174ff.; die entsprechende Stelle hat folgenden Wortlaut: „Als Wir, Ehrwürdige Brüder, im Sommer 1933 die Uns von der Reichsregierung in Anknüpfung an einen jahrealten früheren Entwurf angetragenen Konkordatsverhandlungen aufnehmen und zu Euer aller Befriedigung mit einer feierlichen Vereinbarung abschließen ließen, leitete Uns die pflichtgemäße Sorge um die Freiheit der Kirchlichen Heilsmission in Deutschland und um das Heil der ihr anvertrauten Seelen — zugleich aber auch der aufrichtige Wunsch, der friedlichen Weiterentwicklung und Wohlfahrt des deutschen Volkes einen wesentlichen Dienst zu leisten."

besonderen Schwierigkeiten, weshalb Baron *Ritter* seit dem Bekanntwerden konkordatärer Absichten der Reichsregierung als deren eifriger Befürworter auftrat. Sowohl der Leiter der Kulturabteilung im Reichsministerium des Innern, *Rudolf Buttmann,* als auch der Leiter des Kirchenreferats, *Walter Conrad,* wurden von der Mitteilung einer grundsätzlichen Einigung über einen Konkordatsentwurf überrascht[158]. Der Hl. Stuhl unterließ nicht nur jede Initiative, seine Vertreter äußerten wiederholt Bedenken über das von *Franz von Papen* eingeschlagene Tempo. Kardinalstaatssekretär *Pacelli* unterbrach nach Eingang der Meldungen über das mit Gewalt gestörte Kolpingtreffen an Pfingsten 1933 in München die vorbereitenden Gespräche[159]; auch eröffnete er die Paraphierungssitzung vom 8. Juli 1933 mit besorgten Fragen. *Buttmann* hielt darüber in einer noch nicht publizierten Niederschrift fest: „Pacelli erklärte bei der Vorstellung, mich von München her zu kennen und war zwar freundlich, aber doch sehr formell. Wir setzten uns in seinem großen Zimmer sofort zur Beratung nieder. Auf dem Divan Papen und Gröber, dann ich auf einem Sessel neben Pacelli, zu dessen Linken Kaas auf einem Stuhl Platz nahm. Papen sprach zuerst: Wir hofften, nunmehr fertig zu werden und damit die schlimmen Dinge in Deutschland für die Zukunft auszuschließen, die den Heiligen Vater mit Besorgnis erfüllt hätten. Es sei wohl das beste, sofort in die Verhandlungen über die einzelnen Artikel einzugehen und mir das Wort zu geben. Pacelli legte los, der Heilige Vater bekomme auch von den deutschen Bischöfen fortgesetzt beunruhigende Nachrichten. Man sagte, H(itler) habe gar nicht die Autorität, die Durchführung des Konkordats zu gewährleisten, wozu dann ein K(onkordat)? Auch seien die von mir gemachten Änderungsvorschläge samt und sonders von einem Geist des Mißtrauens eingegeben. Er habe das Gefühl, daß wir hinter einzelnen Wendungen mehr suchten als dahinter sei. Bei einer solchen Gesinnung kämen wir nicht zur Einigung. Das K(onkordat) werde wohl kaum abgeschlossen werden können, man werde das dem Kardinalskollegium demnächst mitzuteilen haben. Die Verhältnisse in Deutschland müßten sich wohl doch noch mehr festigen. Wir nähmen Anstoß an Wendungen, die im italienischen K(onkordat) stünden."[160]

Wenn der Hl. Stuhl trotz seiner in allen ernsthaften Veröffentlichungen erwähnten und anerkannten Bedenken sich bereit fand, das Reichskonkordat zu paraphieren, so zu unterschreiben und auch zu ratifizieren, — was bewog ihn dazu? Der Wunsch, *Hitler* und seine Ziele anzuerkennen? Ein Teil der Akten über den Abschluß des Reichskonkordats steht zur Verfügung; diese erlauben, den Gang der Fühlungnahmen und Gespräche zu verfolgen, den Anteil der daran beteiligten Personen auszumachen und die Formen der Verständigung über den Konkordatstext zu fixieren. Es ist zu

158 Vgl. *Deuerlein* a.a.O. 114 und *Conrad* a.a.O. 35.

159 Vgl. *Deuerlein* a.a.O. 115.

160 Der umfangreiche Nachlaß des ehemaligen Ministerialdirektors Rudolf Buttmann befindet sich in Privatbesitz; die das Reichskonkordat betreffenden Teile liegen mir in Abschriften vor.

wünschen, daß alle erreichbaren Texte für die Zeit vom 5. April bis 9. September 1933 in einer nicht anfechtbaren Edition der Öffentlichkeit zugängig gemacht werden; schon dadurch dürfte ein Teil der unklaren Auffassungen über die Beziehungen zwischen dem Dritten Reich und dem Hl. Stuhl im Frühjahr und Sommer 1933 beseitigt werden; was davon dann noch übrig ist, kann nicht aus der Akten-, sondern nur aus der Zeitlage erklärt werden. Es sind in erster Linie zwei Fragen, von denen sich die eine mit der Intention des Hl. Stuhles, die andere mit der politischen Bedeutung des Reichskonkordats für die Festigung der Herrschaft *Hitlers* beschäftigt.

Die Versuche nehmen kein Ende, dem Hl. Stuhl für den Konkordatsabschluß dolose Absicht zu unterstellen. In seiner Hamburger Rede vom 4. März 1956 bezeichnete der FDP-Abgeordnete *Thomas Dehler* das Konkordat als verbrecherisch, weil es vom Vatikan nur abgeschlossen worden sei, um in Zusammenarbeit mit dem Nationalsozialismus aus Deutschland einen „klerikal-faschistischen" Staat zu machen; dieses Konkordat habe den Widerstand der deutschen Katholiken gegen den Nationalsozialismus erlahmen lassen[161]. Diese Anschuldigung wirkt unterschwellig fort und kommt in veränderter Aufmachung immer wieder an die Oberfläche. Allen geschichtlich abwegigen Auffassungen, deren radikalste Varianten die katholische Kirche als Verbündete des Faschismus diffamieren[162], stehen die Versicherungen der Vertreter des Hl. Stuhles gegenüber, die in der Betonung einer ausweglosen Notwendigkeit übereinstimmen. *Walter Conrad* spricht von einem förmlichen Zwang der römischen Kurie, für den deutschen Katholizismus eine Verteidigungslinie zu gewinnen. „Man muß sich", schreibt er in seinen Erinnerungen, „vergegenwärtigen, welchen Zustand fundamentaler Rechtsunsicherheit wir damals in Deutschland zu verzeichnen hatten. Nachdem bereits am 28. Februar 1933 durch Präsidialdekret die Verfassungsartikel über die Freiheit der Person, die Unverletzlichkeit der Wohnung, das Postgeheimnis, das Recht der Meinungsäußerung, das Versammlungsrecht, das Vereinsrecht und der Eigentumsschutz ‚bis auf weiteres' außer Kraft gesetzt worden waren, kam am 24. März 1933 der große Donnerschlag, der auch den Gleichgültigsten aufrütteln mußte: die Reichsregierung wird zugleich Gesetzgeber und kann bei der Ausübung dieses Rechts sogar von der Reichsverfassung abweichen. Damit hing der gesamte Verfassungsschutz für die Kirchen, der in den Artikeln 135 ff. der Weimarer Verfassung noch mit besonderer Sorgfalt festgelegt worden war, praktisch in der Luft. Das einzige Mittel, das in dieser Zwitterlage noch einen gewissen praktischen Erfolg versprach, war die Bindung durch einen völkerrechtlichen Vertrag, die bekanntlich auch bei Diktatoren noch leidlich im Kurse

[161] Vgl. *Frankfurter Allgemeine Zeitung, D-Ausgabe Nr. 56 vom 6. März 1956.*

[162] Ist es „zufällige Duplizität der Ereignisse", daß das von *Arno Peters* herausgegebene „Periodikum für wissenschaftlichen Sozialismus" im März dieses Jahres ein Sonderheft „Den faschistische Gefahr" (Heft 20) veröffentlicht hat, in dem sich *A. Tondi* über „Faschismus, Kirche und die Rettung des Abendlandes" verbreitet? Die Ausführungen über das Reichskonkordat zeichnen sich durch bemerkenswerte Irrtümer aus.

steht."[163] Der Verzicht auf die Konkordatsofferte hätte eine innerdeutsche Entwicklung ausgelöst, die beschleunigt und direkt zu „Kulturkampf" und zu „Säkularisation" geführt hätte. Der Einwand, ein früher Widerstand hätte die Mächte und Völker gegen *Hitler* mobilisiert, überzeugt nicht; denn diese hatten für bedrängte Juden nur Deklamationen übrig, — hätten sie wegen der Verfolgung deutscher Katholiken von ihrer Appeasementpolitik des schlechten Gewissens gelassen?

Wer die Zwangslage des Hl. Stuhles gegenüber dem Konkordatsangebot verneint, weil er diesem die dolose Absicht unterstellt, er habe dem Regime *Hitlers* einen moralischen Prestigezuwachs verschaffen wollen, wird weder heute noch in Zukunft mit dem Komplex Reichskonkordat, der inzwischen in jeder Richtung hin bedacht und untersucht wurde, fertig, weil er die Annahme des historischen Tatbestandes verweigert und dem fortwuchernden Irrtum, das Reichskonkordat sei eine Anerkennung der nationalsozialistischen Weltanschauung, Raum gewährt. Bei der Untersuchung dieses unausrottbaren Schlagwortes muß ermittelt werden, von wem dieses ausging. Zunächst von der nationalsozialistischen Presse; der „Völkische Beobachter" versah seinen Bericht über die Konkordatsberatungen der Reichsregierung mit der Schlagzeile: „Anerkennung des jungen Reiches durch die zweitausendjährige Macht der Kirche". Die „NS-Korrespondenz" erklärte: „Die Tatsache, daß der Vatikan mit dem neuen Deutschland einen Vertrag schließt, bedeutet die Anerkennung des nationalsozialistischen Staates durch die katholischen Kirche."[164] *G. Rühle* schrieb in seiner Chronik: „Das Dritte Reich": „Weiter ist mit diesem Reichskonkordat die feierliche Anerkennung der nationalsozialistischen Revolution ausgesprochen — und zugleich das Todesurteil des Nationalsozialismus über die Zentrumspartei von der höchsten Autorität des Katholizismus bestätigt worden."[165] Was wurde mit diesen propagandistischen Manipulationen erstrebt? Es sollten der evangelische Bevölkerungsteil, in dessen Namen sich einzelne Sprecher während der Weimarer Zeit scharf gegen Konkordatsabschlüsse gewandt hatten, und auch die Parteifunktionäre, die gegen die Länderkonkordate gesprochen und gestimmt hatten und im Haß gegen die katholische Kirche und Papst geschult worden waren, mit außenpolitischen Argumenten beruhigt werden. Auch sollten die deutschen Katholiken für das Regime gewonnen werden. Die sofort und mit Nachdruck erhobenen Richtigstellungen des Hl. Stuhles[166]

---

[163] *Conrad* a.a.O. 34. [164] Vgl. *Deuerlein* a.a.O. 124f.

[165] *G. Rühle*, Das Dritte Reich. Das erste Jahr 1933, *Berlin o. J., 252.*

[166] Die Erklärungen des *Osservatore Romano* vom 26., 27. und 29. Juli 1933 in deutschem Wortlaut bei: *Deuerlein* a.a.O. 127ff. Robert Leiber hat mitgeteilt, daß Kardinalstaatssekretär Pacelli Verfasser des Aufsatzes vom 26. Juli 1933 ist. Vgl. *R. Leiber*, Reichskonkordat und Ende der Zentrumspartei, in dieser Zschr. 167 (1960/61) 223.

Die Kontroverse zwischen der bereits gleichgeschalteten Presse Deutschland und dem *Osservatore Romano* fand weltweite Beachtung und schwächte den angeblichen und wirklichen moralischen Gewinn des nationalsozialistischen Regimes durch das Reichskonkordat nicht unbedeutend. Die mit Verlagsort Karlsbad herausgegebene Zeitung der Exil-SPD *Neuer Vorwärts* schrieb am 6. August 1933 (Nr. 8) dazu: „Inzwischen hat aber doch die pöbelhafte Art, in der sich die Hitlerregierung ihrer intimen Beziehungen zum Hei-

blieben unbeachtet, sie verloren dadurch jedoch nicht an Gültigkeit. Als die Reichsregierung das Argument der nationalsozialistischen Propaganda in ihrem Notenwechsel mit dem Hl. Stuhl verwandte[167], erklärte Kardinalstaatssekretär *Pacelli* am 31. Januar 1934 mit Nachdruck: „Der katholischen Kirche liegt es fern, eine Staatsform oder eine staatliche Um- und Neuorganisation als solche abzulehnen. Sie lebt in korrekten und guten Beziehungen zu Staaten der verschiedensten Regierungsformen und der unterschiedlichsten inneren Struktur. Sie hat Konkordate abgeschlossen mit Monarchien und Republiken, mit demokratisch und mit autoritär geleiteten Staaten. Ihre Konkordatsabschlüsse sind Akte religiös-kirchlicher Zielsetzung und keine rein politischen Parteinahmen."[168] Wäre es nicht allmählich an der Zeit, diesen Versicherungen die gleiche Beachtung zu schenken wie den nationalsozialistischen Schlagzeilen? Ist es historisch zulässig, Verhandlungen und Abschluß des Reichskonkordats als „Kurs einer Koexistenz von Kirche und Nationalsozialismus"[169] zu deklarieren? Wird mit dieser Formulierung nicht ein dem Jahr 1933 wenig vertrauter und dessen politischer Situation nicht entsprechender Terminus des gegenwärtigen Augenblicks in der Absicht verwandt, dadurch konkordatsfremde Assoziationen auszulösen?

---

ligen Stuhl rühmte, in Rom peinliche Gefühle erweckt. Und so hat der ‚Osservatore Romano'. das amtliche Blatt des Vatikans, einige süßsaure Artikel veröffentlicht, in denen zwar die Verhandlungserfolge der Kirche nochmals unterstrichen werden, aber doch zum Schluß scharfe Verwahrung gegen die Behauptung der Hitlerregierung eingelegt wird, der Abschluß des Konkordats bedeute eine Anerkennung der nationalsozialistischen Bewegung. Dagegen betont das päpstliche Blatt, das Konkordat sei mit dem Deutschen Reich als solchem abgeschlossen und habe nur den Zweck, die Rechte und Freiheiten der Kirche (lies: ihr Vermögen) zu sichern. Von jeder Erwägung oder jedem Werturteil anderer Natur sei abgesehen worden."

[167] *Memorandum der Reichsregierung vom 15. Januar 1934;* in englischer Sprache gedruckt in: *Documents on German Foreign Policy 1918—1945,* Series C, Volume I. The Third Reich: First Phase (October 14, 1933 — Juni 13, 1934), 341ff.

[168] Promemoria des Kardinalstaatssekretärs *Pacelli* an die Reichsregierung vom 31. Januar 1934; gedruckt: *Dokumente betreffend die Verhandlungen zwischen dem Hl. Stuhl und der Deutschen Reichsregierung über die Ausführung des Reichskonkordates.* I. (5. September — 20. April 1934), 48ff.

Es ist in diesem Zusammenhang auch an die unmißverständlichen Ausführungen des Hirtenbriefs des österreichischen Episkopats vom 21. Dezember 1933 zu erinnern, die außerhalb Deutschlands große Beachtung fanden (gedruckt in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht Bd. 114 (1934) 246ff.):* „Es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß die deutschen Bischöfe schon vor Jahren einmütig den Nationalsozialismus vom religiösen und kirchlichen Standpunkt aus abgelehnt und verurteilt haben. Es ist ebenso unbestreitbare Tatsache, daß sie die Verurteilung der religiösen und kirchlichen Irrtümer des Nationalsozialismus ausdrücklich aufrecht erhalten haben, auch als sie nach der politischen Neuordnung in Deutschland sich der Regierung infolge amtlicher, feierlicher Zusicherung eines christlichen Rechtsverhältnisses zwischen Staat und Kirche entgegenkommend zeigen konnten. Auch das Konkordat zwischen Deutschland und dem Heiligen Stuhle berührte nur dieses Rechtsverhältnis zwischen Staat und Kirche, war aber nicht im geringsten eine Anerkennung und Billigung der religiösen und kirchlichen Irrtümer des Nationalsozialismus. Ob und wie nun tatsächlich dieses Konkordat beobachtet und durchgeführt wird, darüber steht das Urteil dem Heiligen Apostolischen Stuhle zu, aber alle Welt weiß, welch gespannte Verhältnisse zwischen Staat und Kirche im Deutschen Reich herrschen und zu welchen ernsten Besorgnissen sie berechtigten. Hat doch auch der Heilige Vater selbst erst am 27. Oktober l. J. in seiner Ansprache an den reichsdeutschen katholischen Jungmännerverband von ‚einer sehr schwierigen Stunde für Deutschland' und von ‚seiner großen Sorge für die deutsche Jugend, ja von seiner Angst um die Religion in Deutschland' gesprochen."

[169] *Bracher-Sauer-Schulz* a.a.O. 342.

Die Formulierung von der „Anerkennung des nationalsozialistischen Regimes" wurde ferner gebraucht von mehreren Bischöfen in Glückwunschschreiben an *Hitler* und vor allem vom deutschen Episkopat in gemeinsamen Eingaben. Die damit verfolgte Absicht ist unschwer zu erraten; Hitler sollte unter Hinweis auf den Prestigezuwachs durch das Reichskonkordat zur Aufgabe der kirchenfeindlichen Agitationen und Maßnahmen bewogen werden.

Schließlich wurde die These, das Reichskonkordat stelle eine Anerkennung des nationalsozialistischen Regimes dar, vornehmlich von den Antragsgegnern im Konkordatsverfahren vertreten; ein Teil der zeitgeschichtlichen Publizistik vertritt sie auch weiterhin, und zwar in zwei Varianten. Hartnäckig hält sich die unrichtige Behauptung, das Reichskonkordat sei der erste internationale Vertrag der Regierung *Hitlers* gewesen, unterschiedlich gewertet wird der damit verbundene Prestigegewinn. *Golo Mann* bemerkt in seiner „Deutschen Geschichte 1919—1945": „So ließ denn auch der Vatikan sich von katholischen deutschen Politikern bereden, als erste fremde Macht mit der Naziregierung einen Staatsvertrag, ein Konkordat abzuschließen. Aber diese Bereitschaft zu verhandeln betraf Formen und Rechtsverhältnisse, nicht die Festung selber. Sie, die Festung des Glaubens, stand inmitten des Deutschen Reiches, vom jubelnden Anfang bis zum bitteren Ende, unerobert und nahezu unangreifbar."[170] So richtig die letzte, so falsch ist die erste Bemerkung. Der *2. Senat des Bundesverfassungsgerichts* betonte im Konkordatsurteil: „Gemäß den Bestimmungen des Ermächtigungsgesetzes waren bereits vor dem Abschluß des Konkordats vom Deutschen Reich eine Reihe von völkerrechtlichen Verträgen geschlossen worden, vor allem der Viermächtepakt zwischen Deutschland, Frankreich, Großbritannien und Italien vom 15. Juli 1933."[171] Der allgemeine Prestigezuwachs[172] war eine nicht eliminierbare Begleiterscheinung. Die Kirche mußte ihn hinnehmen, wenn sie für das katholische Deutschland einen partiellen und temporären Schutz

[170] *G. Mann*, Deutsche Geschichte 1919—1945 (Fischer Bücher 387) 115. Den Irrtum von Hitlers „erstem diplomatischen Erfolg" vertritt auch *H. Glaser*, Das Dritte Reich. Anspruch und Wirklichkeit (Herder-Bücherei 92) 21: „Am 20. Juli 1933 war das Konkordat mit dem Vatikan geschlossen worden, ein erster diplomatischer Erfolg Hitlers. Damals tarnte er sich noch, als würde er die beiden christlichen Konfessionen als Helfer bei der ‚nationalen Erneuerung' ansehen." Unverständlich, weil in jeder Hinsicht unrichtig ist auch die Bemerkung *Glasers* (50): „Von nationalsozialistischer Seite wurde das Konkordat nur sehr nachlässig eingehalten; der offene Kampf mit der Kirche sollte jedoch erst 1937 ausbrechen. Nachdem das katholische Schul- und Ordenswesen schon vorher eingeschränkt und behindert, die kirchliche Jugend- und Arbeiterbewegung 1936 verboten worden war, setzte das Kesseltreiben unter der Führung Rosenbergs ein."

[171] Der Konkordatsprozeß, *IV. Teilbd., München 1959. 1686.*

[172] *William S. Shirer* erklärt in seinem, in den Vereinigten Staaten von Amerika zum Bestseller gewordenen Bericht: The Rise and Fall of the Third Reich. A History of Nazi Germany, *New York 1960, 234*, dessen deutsche Ausgabe in Vorbereitung ist: „Scarcely four months later, on July 20, the Nazi government concluded a concordat with the Vatican on which it guaranteed the freedom of the Catholic religion and the right of the Church ‚to regulate her own affairs'. The agreement, signed on behalf of Germany by Papen and of the Holy See by the then Papal Secretary of State, Monsignor Pacelli, later Pope Pius XII, was hardly put to paper before it was being broken by the Nazi government. But coming as it did at a moment when the first excesses of the new regime in Germany had provoked worldwide revulsion, the concordat undoubtedly lent the Hitler government much badly needed prestige."

erreichen wollte; sie verstand sich dazu, weil sie, wie es *Friedrich Fuchs* in der eingangs zitierten Miszelle formulierte, „ihren Partner, auch wenn er Gaben bringt, keinen Augenblick als das einzuschätzen aufhörte, was er ist und bleibt: als Danaer". Die Schutz- und Verteidigungsfunktion des Reichskonkordats für das katholische Deutschland kann nicht in Abrede gestellt werden. Die von dem nach Prag emigrierten SPD-Vorstand herausgegebene Zeitung „Neuer Vorwärts" erklärte, nicht frei freilich von resignationserfüllter Polemik, am 15. April 1934: „Die Illusion, daß die katholischen Kräfte, daß Vertreter des Zentrums in einer Art Regierungsarbeitsgemeinschaft im Reich einbezogen werden würden, war sehr schnell zerstört worden. Immerhin sicherte das Konkordat den katholischen Vereinigungen die Freiheit der Vereinigung, der selbständigen Existenz und des Wirkens. Vor allem sicherte die Vereinigungsfreiheit für die katholische Jugend der Kirche die Beherrschung des Nachwuchses, d. h. die Zukunft."[172a]

VIII

Der Abschluß des Reichskonkordats verweist auf einen geistlichen Politiker, dessen Bild in mehreren zeitgeschichtlichen Darstellungen in den Umrissen eines unredlichen Konspirators erscheint. Bei seinem 70. Geburtstag als großer und weitschauender Politiker gefeiert, wird Prälat *Ludwig Kaas* heute als derjenige bezeichnet, der die katholischen Vorbehalte gegenüber *Hitler* und dessen Regime im Frühjahr 1933 mit dubiosen Mitteln überwand und bei dem „Geniestreich" eines Reichskonkordats entscheidende Hilfestellung leistete. In der Person des Prälaten *Kaas* sammeln sich Unwille und Empörung, Abschaum und Verachtung über die angebliche oder wirkliche Bereitschaft des durch das Zentrum repräsentierten politischen Katholizismus, sich mit Hitler einzulassen. Die im Umlauf befindlichen Versionen schrecken nicht vor der Behauptung zurück, *Kaas* habe vorsätzlich und bewußt die römische Kurie über *Hitler* und die nationalsozialistische Machtergreifung ungenügend und falsch informiert. *Kaas* ist heute vielen die Schlüsselfigur der katholischen Situation in der Übergangsphase des Jahres 1933; er, der 1933 ohne Zweifel plötzlich und unerwartet Deutschland verließ und niemals wieder zurückkehrte, gibt den zeitgeschichtlichen Bemühungen viele Fragen, die Rätseln gleichen, auf. Weil die erschlossenen Akten, Nachlässe und Mitteilungen, immer wieder seinen Namen nennen, ohne über seine Verhaltensweisen und Absichten eindeutige Auskunft zu geben, ist es notwendig, seinen Lebensweg stärker als bisher zu erschließen. Der Einwand, auch die Anziehung aller erreichbaren Quellen werde einen auflösbaren Rest belassen, ist zwar begründet, enthebt die Zeitgeschichte jedoch nicht der Aufgabe, die persönliche, wissenschaftliche und politische Entwicklung des Prälaten *Kaas* nachzuzeichnen[172b].

[172a] *Neuer Vorwärts Nr. 44 vom 15. April 1934.*

[172b] Eine freilich sehr allgemein gehaltene Würdigung gibt *G. Schreiber* in: Staatslexikon, 6. Aufl., Bd. 4, 747ff.; dort auch Benennung der wichtigsten Literatur.

Kaas, der in Rom seine theologischen, in Berlin bei *Stutz* seine kanonistischen Studien gemacht hatte, trat im Winter 1918/19 in die deutsche Politik ein. Er war ein fleißiger parlamentarischer Arbeiter, der rasch Einfluß gewann und politischer Ratgeber und Regisseur wurde, dazu durch die Fähigkeit ausgewiesen, lautlos und ohne Aufhebens Fäden zusammenzuknüpfen, Begegnungen herbeizuführen und Möglichkeiten auszusprechen. Sein besonderes Interesse galt der Außenpolitik, worüber er die Kirchenpolitik jedoch nicht vergaß. Die ihm eigentümliche Scheu vor der Öffentlichkeit behielt er auch nach seiner Wahl zum Vorsitzenden der Deutschen Zentrumspartei bei. Er strebte, was zu bedenken notwendig ist, dieses Amt und diese Aufgabe nicht an. Die Kandidaten des Kölner Zentrumsparteitages (8./9. Dezember 1928) waren *Adam Stegerwald* und *Joseph Joos. Brüning* versuchte durch einen Direktoriumsvorschlag die Auseinandersetzung aufzufangen. Bei der Wahl fielen auf *Kaas* 184, auf *Joos* 92, auf *Stegerwald* 42 Stimmen[173]. Die Wahl eines Geistlichen zum Reichsvorsitzenden des Zentrums war selbst in der ungewöhnlichen Situation der Weimarer Republik ein Ereignis, ein Symptom, dessen Wirkungen nicht übersehen werden dürfen. Die Wahl fiel zeitlich zusammen mit dem Ende der politischen Verschnaufpause von nicht ganz fünf Jahren und der Aktualisierung und der Verschärfung der latenten Staatskrise. Verfügte der Gewählte über die inneren und äußeren Fähigkeiten, die Kräfte des Zentrums voll dafür zur Entfaltung zu bringen, um vom republikanischen Reich alle anstürmenden Bedrängnisse fernzuhalten? Der Hinweis auf die zahlenmäßige Begrenzung des Zentrums ist notwendig, doch ist auch zu fragen, ob *Kaas* den Staat von Weimar bejahte und bereit war, ihn zu verteidigen. In der Biographie *Gustav Stolpers* findet sich über den Zentrumsparteitag von Köln der Satz: „Im Zentrum entscheidet sich der Parteitag in knapper Abstimmung gegen die Staatsmänner der Mitte, Stegerwald und Adenauer, für den Prälaten Kaas, dem der Vatikan, nicht Weimar, am Herzen liegt."[174] Bekommt man mit dieser Bemerkung den Faden in die Hand, mittels dessen man das vermeintliche Labyrinth der Politik des geistlichen Zentrumsvorsitzenden zwischen 1928 und 1933 sicher durchschreiten kann? Wollte *Kaas* von „Weimar" weg zu einem neuen Staat, zu einem neuen Reich, das allein schon der Numerierung nach das Dritte war? Gab es für ihn einen Gegensatz zwischen Weimar und dem Vatikan, zwischen deutschem Staat und römischer Kirche, den er zugunsten dieser entschied: Hielt *Kaas* das republikanische Reich für eine nicht entwicklungsfähige und deshalb zum Untergang bestimmte Staatskonstruktion, weshalb er keine Hemmungen hatte, sie einem politischen Abenteurer auszuliefern? Die Bejahung der letzten Frage würde bedeuten, daß *Kaas* den Totengräbern der Republik von Weimar, der rechtsstaatlichen Demokratie, zugezählt werden muß, — wie es in neueren Veröffentlichungen mit verdeckten Worten geschieht. Welche Vorstellungen hatte Prälat *Kaas* von der

[173] *Morsey* a.a.O. 283ff.

[174] *Stolper* a.a.O. 241f.

politischen Zukunft des Deutschen Reiches? Auf der Schlußkundgebung des Katholikentages 1929 zu Freiburg im Breisgau hielt *Kaas* eine bemerkenswerte Rede: „Von der kulturellen Sendung der Katholiken im Volksganzen." Er begann sie mit einer Erinnerung: „Am 11. August dieses Jahres vollendete sich das erste Jahrzehnt des auf der Weimarer Verfassung begründeten neuen Deutschland. Aus Sturm und Drang, aus Zusammenbruch und Niederlage, aus Abgründen materieller und geistiger Not ist es über Nacht zum Leben erwacht. Die Flammenzeichen eines verlorenen Krieges, die klirrenden Fronketten eines Friedens, der kein Friede war, sind sein Geburtstagsgruß gewesen. Bis auf den heutigen Tag hat die Seele des deutschen Volkes die Bitternisse dieser Umsturzzeit noch nicht verwunden." *Kaas* sprach von Mattherzigkeit, Kampfesscheu, Kleinmut und angstgebundener Defensive und von dem Umstand, „daß der Kampfwille mancher Kreise in unseren Reihen eine sinkende Kurve aufweist"; er betonte: „Wir stehen nicht am Ende der Kämpfe, sondern am Anfang." Etliche Sätze weiter umriß er die Zukunftssituation des deutschen Katholizismus: „So tröstlich und zukunftweisend die Erfolge sein mögen, die in dem vergangenen Jahrzehnt unsern Mühen und Kämpfen beschieden waren, täuschen wir uns nicht: sie sind lediglich Teilsiege innerhalb der gigantischen und noch nicht entschiedenen Zukunftsauseinandersetzungen, die der deutsche Katholizismus mit den ihm gegnerischen oder wenigstens innerlich fremden Kräften der Gegenwart zu bestehen haben wird. Keine Gesetzesparagraphen, keine Verfassungsartikel, kein Konkordat, kein geschriebenes oder ungeschriebenes Recht vermag uns die schicksalhafte Bewährungs- und Feuerprobe zu ersparen, welche die kampferfüllte Gegenwart und die noch dunklere Zukunft in sich bergen. Noch sind die Fronten, in denen dieser Kampf sich vollziehen wird, nicht endgültig geklärt. Das eine aber steht für jeden, der sehen will, mit beklemmender Klarheit vor Augen: Niemals stand der deutsche Katholizismus vor größeren, delikateren, zukunftsbestimmenderen Aufgaben, nie war seine Geschlossenheit, nie ein heiliges, aus religiöser Weihe geborenes Zusammen der Köpfe und Herzen, nie die harmonische Aktivität unseres Denkens und Wollens und Handelns bedeutsamer und lebensnotwendiger wie in unseren Tagen, wo der Kampf um eine christliche oder widerchristliche Gestaltung des Staats- und öffentlichen Lebens sich in atemraubendem Tempo einem Höhepunkte nähert." Dieser Ton hoffender Resignation bestimmte auch die Darlegungen des Prälaten *Kaas* über Staat und Volk und beider Zuordnung, über Kirche und Staat, über die Sendung der Katholiken und über die sozialen Verhältnisse und Aufgaben. Zur Lage Deutschlands bemerkte *Kaas:* „Deutschland steht mitten zwischen der bedrohlichen Gewitterwolke des östlichen Bolschewismus und der immer stärker anwachsenden plutokratischen Gesellschaftsordnung der westlichen und überseeischen Kulturstaaten. Entweder gelingt es uns, auf dem Wege schöpferischer Aufbauarbeit dem deutschen Volke ein Sozial- und Wirtschaftssystem zu schaffen, in dem auch den aufstrebenden Massen der arbeitenden

Klassen sich eine Heimat auftut, oder aber die Geister des Umsturzes, die vielfach zugleich auch die Geister eines bewußten und gewollten Antichristentums sind, werden noch lauter und fordernder an die Tore unserer Volkskultur und unseres Staatswesens pochen, als es bisher geschah." Prälat *Kaas* streifte alle internationalen Probleme und schloß, an die Kreuzzugspredigt des heiligen *Bernhard von Clairvaux* in Freiburg erinnernd, mit der Überzeugung des endlichen Sieges des Christentums[175].

Bestimmte diese Analyse der Zeit den Prälaten *Kaas*, das Zentrum nach rechts zu führen und zu öffnen und eine Begegnung zwischen Katholizismus und einem in sich graduierten Nationalismus zu versuchen? War er nach den Katastrophenwahlen vom 14. September 1930 von dem Gedanken hypnotisiert, *Hitler* in eine Koalitionsregierung einzufangen? Diese Annahme ist unrichtig. *Carl Severing* berichtet ausführlich von den Besprechungen zwischen *Brüning*, *Kaas* und *Heß* und sozialdemokratischen Politikern im Frühherbst 1931. Das Ziel war ein politischer Burgfrieden für den Winter 1931/32 zur ungestörten Fortführung der mühevollen Sanierungsbestrebungen der Reichsregierung und zur Verbreiterung und Stabilisierung deren parlamentarischen Abstützung. Am zweiten Tag überbrachte Staatssekretär *Pünder* dem Abgeordneten *Wels* und dem preußischen Ministerpräsidenten *Braun* die Bitte des Reichskanzlers *Brüning*, den von diesem angeregten Plan der Präformierung einer Großen Koalition nicht weiter zu verfolgen. *Severing* bemerkt, später von dem Zentrumsabgeordneten *Heß* erfahren zu haben, daß das Reichswehrministerium abgewinkt hatte; er ist der Auffassung, daß die entscheidenden Kräfte gegen eine politische Verständigung zwischen Zentrum und Sozialdemokratie aus dem Haus des Reichspräsidenten kamen, wo man eine „bessere Verbindung zur Wirtschaft" und „eine Zurückdrängung des Einflusses der Katholen, wie der Reichspräsident die Mitglieder der Zentrumspartei gelegentlich nannte", wünschte[176]. Die parlamentarische Situation und die Notwendigkeit, *Hindenburg* für eine Wiederwahl zu gewinnen, bewog sowohl den Reichskanzler als auch den Zentrumsvorsitzenden, die Wünsche des Reichspräsidenten zu respektieren. Die Fühlungnahme mit der SPD widerlegt die Behauptung, *Kaas* habe sich mit einer unaufhaltbaren Entschiedenheit auf *Hitler* hin bewegt.

Andeutungsweise wird der Vermutung Raum gegeben, *Kaas* habe den Sturz *Brünings* zugelassen, ja gefördert. Für Reichsaußenminister *Curtius* war *Kaas* im Herbst 1930 der „Vertrauensmann Brünings". *Curtius* befürchtete im September 1930, *Kaas*, der ihn in Genf aufsuchte, überbringe ihm die Seidenschnur, weil *Brüning* mit seiner Vertretung der deutschen Interessen vor dem Plenum des Völkerbunds nicht einverstanden war[177]. Auch ein Jahr später, bei den bereits erwähnten Besprechungen zwischen Zentrum

[175] Gedruckt in: *Die 68. Generalversammlung der deutschen Katholiken zu Freiburg im Breisgau*, 28. August bis 1. September 1929, Freiburg i. Br. o. J., 246ff.

[176] *G. Severing*, Mein Lebensweg, *2 Bde., Köln 1950, Bd. 2, 303f.*

[177] *J. Curtius*, Sechs Jahre Minister der deutschen Republik, *Heidelberg 1948, 171f.*

und SPD im Frühherbst 1931 und bei den Wahlkämpfen für das Amt des Reichspräsidenten im Frühjahr 1932 stand *Kaas* neben und hinter *Brüning*, — ein Umstand, der neuerdings zwar nicht geleugnet, in seiner Bedeutung jedoch durch den Hinweis eingeschränkt wird, *Kaas* habe bereits in diesem Zeitwunkt verdächtig gute persönliche Beziehungen zu *Papen* unterhalten, die sich, selbst wenn sie politisch nicht ambitiös waren, nachteilig für die Position *Brünings* auswirken mußten[178]. Grob gerastert wiedergegeben unterstellen diese Invektiven *Kaas* entweder vorsätzlichen oder zumindest fahrlässigen Verrat an *Brüning* und ein Arrangement mit *Papen*, das von diesem politisch voll ausgeschöpft wurde. Stand *Kaas* in den Jahren 1928 bis 1933 zwischen *Brüning* und *Papen*, zunächst mit ersterem, später mit letzterem agierend? Als Vorsitzender einer Partei, die in einer parlamentarisch schwierigen Zeitspanne den Reichskanzler stellte und auch, überzeugt von dessen Lauterkeit, Redlichkeit und allmählichem Erfolg, hinter diesem stand, war *Kaas* verpflichtet, nach allen Seiten hin Kontakt zu pflegen, fremde Absichten in Erfahrung zu bringen und für eigene Intentionen um Verständnis zu werben. Gesprächspartner, die mit Kenntnissen der politischen Anschauungen des Reichspräsidenten und dessen Umgebung auf ihn zukamen, konnte er nicht ohne zwingenden Grund abweisen. Ob seine regelmäßigen Gespräche mit *Franz von Papen* über die Erörterung der politischen Imponderabilien hinausgingen, ist angesichts des Fehlens unbezweifelbarer Mitteilungen darüber nicht zu klären. Unterrichtete Zeitgenossen sind der Auffassung, daß die Beziehungen zwischen *Kaas* und *Brüning* bis zum Spätherbst 1932 ungetrübt waren und auch sein konnten; erst an der Jahreswende 1932/33 scheinen sie nicht näher bekannten Belastungen ausgesetzt worden zu sein, die zur allmählichen Distanzierung und schließlich zu einer menschlich begreiflichen, sachlich jedoch nicht veranlaßten Entfremdung führten. Die Beziehungen des Prälaten *Kaas* zu *Papen* zeigen einen ungleichmäßigen Verlauf. Die Empörung über dessen Haltung im Frühjahr 1932 wich spätestens im April 1933 der um einige Nuancen zu freundlich gehaltenen Zusammenarbeit mit *Papen* beim Abschluß des Reichskonkordats. Die Verbindung des Trierer Prälaten zu den beiden ungleichen Zeitgenossen riß bald danach ab. *Brüning* sagte sich von Kaas los: „Nur einen einzigen von unserer Partei, der nach dem Süden wanderte, so eilig, habe ich mich immer geweigert, wieder zu sehen.“[179] Die Entfremdung des Prälaten *Kaas* mit *Franz von Papen* machte *Sir David Maxwell-Fyfe* vor dem Internationalen Militärgerichtshof zu Nürnberg am 19. Juni 1946 bekannt, indem er zu *Papen* sagte: „Bitte glauben Sie mir, Angeklagter, daß ich mich lange mit den Schwierigkeiten zwischen Ihnen und Monsignore Kaas beschäftigt habe. Ich werde sie dem Gerichtshof nicht vortragen, denn sie sind nicht wichtig.“ Auf eine Einlassung *Papens* replizierte *Sir David Maxwell-Fyfe:* „Machen Sie es, wie Sie es wollen. Ich wollte vermeiden, daß der Gerichtshof mit all dem be-

[178] Vgl. *Morsey* a.a.O. 306.

[179] Vgl. *Morsey* a.a.O. 371 Anm. 27.

lastet wird, was zwischen Ihnen und Monsignore Kaas vorging, denn Sie beiden haben ja sich sehr harter Worte bedient, und es würde nicht gut klingen, wenn ich es jetzt wiederholen würde."[180] Die Einzelheiten der angesprochenen Auseinandersetzungen illustrieren das labile Verhältnis zwischen *Kaas* und *Papen,* das durch die Bereitschaft des letzteren, Nachfolger *Brünings* zu werden, ihre erste der Öffentlichkeit bekannt gewordene Erschütterung erfuhr[181].

Bei den im Sommer und Frühherbst 1932 unternommenen Kontaktgesprächen des Zentrums mit *Hitler* ist Verärgerung über *Papen,* die weit über das Persönliche hinausging, im Spiele. Was beabsichtigte *Kaas* mit dieser Fühlungnahme? *Wilhelm Hoegner* richtete im österreichischen Exil am 30. Januar 1934 an den damaligen Unterrichts- und Justizminister und späteren Bundeskanzler *Schuschnigg* einen Brief, in dem er erklärte: „Nach den Reichstagswahlen vom 31. Juli 1932 geriet auch Staatsrat Dr. Schäffer vorübergehend unter den Einfluß des Zentrumsführers Dr. Kaas, der sich damals um jeden Preis mit den Nationalsozialisten verständigen wollte. Durch die Novemberwahlen ist diese Möglichkeit verschlossen worden."[182] Wollte sich *Kaas,* so muß man im Anschluß an diese Bemerkung, die durch alle neueren Veröffentlichungen irrlichtert, und im Hinblick auf den Abschluß des Reichskonkordats fragen, wirklich *„um jeden Preis"* mit *Hitler* verständigen? Auch wer die Antwort darauf offen läßt, muß zugeben, daß die Kontakte des Jahres 1932 nicht einmal zu politischen Präliminarien führten.

Über die Politik des Prälaten *Kaas* während der ersten drei Monate des Jahres 1933 sind inzwischen neue Quellen[183] erschlossen, die abermals beweisen, daß dieser sich die Entscheidung nicht leicht machte. Er rang mit sich, mit seinen Fraktionskollegen und Parteifreunden und mit den sich überstürzenden politischen Ereignissen; er schwankte zwischen Hoffnungen und Befürchtungen, klammerte sich an Zusagen und wehrte den immer stärker auf ihn eindringenden Zweifeln. Der von *Erich Matthias* bereits vor fünf Jahren publizierte Protokollentwurf über die Beratungen der Zentrumsfraktion zum Ermächtigungsgesetz[184] zeigt, daß sich *Kaas* nicht in Hurra-Stimmung befand; er erscheint als Getriebener. Wenn es für seine Bereitschaft, die Zustimmung zum Ermächtigungsgesetz zu erzwingen, eine über tagestaktische Erwägungen hinausgreifende Erklärung gibt (— solange darüber

---

[180] Der Prozeß gegen die Hauptkriegsverbrecher vor dem Internationalen Militärgerichtshof, Bd. XVI, 446f.

[181] Vgl. *Morsey* a.a.O. 306ff.

[182] Wortlaut des Briefes in: *W. Hoegner,* Der schwierige Außenseiter, *München 1959, 136ff.*

[183] *R. Morsey,* Hitlers Verhandlungen mit der Zentrumsführung am 31. Januar 1933; *J. Becker,* Zentrum und Ermächtigungsgestz 1933, in: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte, 9. Jahrg. (1961) 182ff. und 195ff.* Die Frage des Verfassers des nachgedruckten Artikels der *Kölnischen Volkszeitung vom 5. April 1933:* „Der Weg des Zentrums", als welchen *Becker* den Prälaten *Kaas* annimmt, ist trotz der dafür angeführten Argumente m. M. nach noch nicht zweifelsfrei geklärt.

[184] *E. Matthias,* Die Sitzung der Reichstagsfraktion des Zentrums am 23. März 1933, in: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte, 4. Jahrg. (1956) 302ff.*

Aufschlüsse von ihm selbst fehlen —), ist es sein nicht nur vermutbarer, sondern erkennbarer Wunsch, die Lage des Zentrums und des deutschen Katholizismus nicht zu erschweren, sondern vor allem diesem eine Möglichkeit zu erschließen, sich unter den veränderten Umständen zu behaupten. *Kaas* handelte unter einer ungeheuren Belastung; es gab für ihn keine Alternative zwischen der Akklamation für die im Werden begriffene totalitäre Parteidiktatur und einem freiheitlichen Rechtsstaat (— der bereits untergegangen war —), er stand vor der Situation des Frühjahrs 1933. Die jetzt veröffentlichten Aufzeichnungen einer ungenannten Reichstagsabgeordneten[185] enthalten über den 22. und 23. März 1933 folgende menschlich erschütternde Eintragungen:

„Am 22. (März) hatten wir Fraktionssitzung — immer wieder war Prälat Kaas beim Reichskanzler wegen der Fragen der religiösen Sicherungen, die wir unbedingt verlangen mußten. Wir hofften auf bindende Erklärungen, ohne welche die Annahme des Ermächtigungsgesetzes nicht einmal diskutabel war. Den Text zum Ermächtigungsgesetz hatten wir immer noch nicht. Bevor wir nach Hause gingen, sagte Kaas: ‚Schaut, daß ihr noch einmal vor einem Tabernakel beten könnt, es stehen unsagbar schwere Stunden bevor.'

Der Vormittag (des 23. März) galt der Fraktion, der Wortlaut der Ermächtigung war noch nicht da. Wir konnten noch keinen Entschluß fassen. Man befaßte sich mit der Regierungserklärung. Nachmittags gingen wir hinüber zur Krolloper. Die Regierungserklärung wurde vom Reichskanzler verlesen — wir merkten und spürten in der Rede den Einfluß von Prälat Kaas. Nach der Regierungserklärung gesichert waren: Die beiden Konfessionen als Grundlagen des Staates, der Religionsunterricht in der Schule, der Bestand der Länder, zum Teil der Parteien, die freie, gleiche, unmittelbare und geheime Wahl des Reichspräsidenten. Nach der Rede 2½stündige Pause zur Beratung. In mir lebte nur ein ‚Nein'. Wir gingen in das Reichstagsgebäude zur schwersten Stunde, die dieses Fraktionszimmer je gesehen. Es war keine Einheit in der Auffassung. Kaas sagte: ‚Unser Schnittfeld ist dahin' — wir müssen Gottes Willen tun und Gottes Willen erfüllen, wo wir auch hingestellt sind. Keine Härte des Schicksals macht uns frei von der Erfüllung unserer Pflicht. Das Vaterland ist in höchster Gefahr, wir dürfen nicht versagen. — Um mich herum hörte ich sprechen von drohendem Bürgerkrieg, die Straße würde freigegeben werden, wenn wir nicht die Ermächtigung annehmen würden."[186]

Diese Notizen machen die politische Situation und die politischen Überlegungen des Prälaten *Kaas* deutlich. Sollte dieser dabei von persönlichen Umständen, die sich jetzt und vermutlich für immer einer eindeutigen Festlegung entziehen, beeinflußt worden sein? Tendierte er, angewidert von den politischen Auseinandersetzungen der Weimarer Spätzeit, zu totalitären Vorstellungen? Glaubte er, daß sich in Deutschland wiederholen werde, was in Italien geschehen war? Im Jahr 1932 veröffentlichte *Kaas* in der *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht* den Aufsatz: „Der Konkordatstyp des faschistischen Italien", in dem er sowohl die Lateranverträge als auch das darin eingeschlossene Konkordat zwischen dem

[185] Die Verfasserin dieser Aufzeichnungen wird nicht genannt. Der aus der Reichstagswahl vom 5. März 1933 hervorgegangenen Reichstagsfraktion gehörten folgende Frauen an: Frau *Dr. Peerenboom*, Frau *Siebert*, Frau *Teusch*, Frau *Dr. Weber* und Frau *Zillken*. Vgl. *Reichstags-Handbuch, VIII. Wahlperiode 1933*, Berlin 1933, 68f. Zahlreiche Umstände verweisen auf die Verfasserschaft von Frau *Clara Siebert*.

[186] *Becker* a.a.O. 209.

Hl. Stuhl und Italien ausführlich besprach[187]. Wer diesen Aufsatz mit dem Blick auf die Haltung des Trierer Prälaten bei der Entscheidung über das Ermächtigungsgesetz und beim Abschluß des Reichskonkordats liest, glaubt an zahlreichen Stellen die Spur der Gedanken und Vorstellungen entdeckt zu haben, die *Kaas* im Jahr 1933 bewegten. Unter anderem gab er zu bedenken, daß das italienische Konkordat das Konkordat eines diktatorisch regierten Staates ist, „in dem alle dem Staat eingeräumten Einflußmöglichkeiten sich auf die Kirche intensiv viel stärker auswirken als in einem demokratisch regierten und weniger straff geleiteten Staatswesen".

Für die Vergegenwärtigung der Erwägungen des Prälaten *Kaas* beim Abschluß des Reichskonkordats ist dieser Aufsatz unerläßlich, reflektiert er doch Vorstellungen, Erwartungen und Befürchtungen, die diesen zwischen April und Juli 1933 bewogen haben dürften. Wer bestrebt ist, diese transparent zu machen, muß die Lage des emigrierten Politikers bedenken. Über sie sagte *H. Schönhöffer* in einem Nachruf: „So aber kam der Umsturz und damit für Kaas und viele andere das Exil. Noch konnte Kaas 1933 am vorläufigen Abschluß des Reichskonkordats aktiv teilnehmen, aber die Zukunft zeigte, daß es dem anderen Kontrahenten mehr um ein Scheinmanöver, weniger um die Einhaltung des Vertrages zu tun war. ‚Was gehen uns die sogenannten termini des kanonischen Rechts an', schrieb damals kurz nach dem Abschluß ein offizielles Organ. *Kaas* litt schwer unter dem Umsturz, um so mehr, als sich schon damals die Symptome der Krankheit, die zu seinem Tod führen sollten, immer mehr bemerkbar machten. Den gewissenhaften bedächtigen Parlamentarier, der so streng am Natur- und positiven Recht festhielt, ehrt die Äußerung, die er so oft machte und die auch den Schlüssel zu seinem nicht immer verständlichen Vorgehen bildet: ‚Wer hätte gedacht, daß es Leute gibt, die sich so leichthin über alles Recht und Gesetz hinwegsetzen können!'"[188]

In dieser biographischen Bemerkung werden mehrere Vorgänge erwähnt; es wird auf den inzwischen genau festgelegten Anteil des Prälaten *Kaas* am Abschluß des Reichskonkordats verwiesen, die Gemütslage, auf die eine schwere und langanhaltende Depression einwirkte, angedeutet, von Symptomen der Krankheit, die zu seinem Tode führten, gesprochen und an die schwere Enttäuschung über den geringen Respekt des staatlichen Konkordatspartners vor dem geschlossenen Vertrag erinnert. Der Hinweis auf die Mitwirkung des Prälaten *Kaas* an der Fertigstellung des Reichskonkordats stellt die Frage, in welcher Eigenschaft dieser beim Konkordatsabschluß tätig war? Er war nach Rom emigriert, hatte jedoch, wie *Robert Leiber* betont[189], an der römischen Kurie noch kein Amt. Er war Mittelsmann zunächst zwischen Kardinalstaatssekretär *Pacelli* und Vizekanzler *von Papen*, über diese

---

[187] *L. Kaas*, Der Konkordatstyp des faschistischen Italien, in: *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht, Bd. III (1932) 488 ff.*

[188] *H. Schönhöffer*, Prälat L. Kaas, in: *Germaniker-Korrespondenz-Blatt, 66. Jahrg. (1953) 50 ff.*

[189] *Leiber* a.a.O. 217 f.

beiden hinaus Mittelsmann zwischen dem Hl. Stuhl und der Reichsregierung. Er war mehr als Briefträger und Briefschreiber, auch wenn er weder über die grundsätzliche Frage noch über die Einzelbestimmungen des Reichskonkordats befand, seine Empfehlungen ersetzten *nicht* die Prüfungen und Entscheidungen des Kardinalstaatssekretärs und des Papstes. Seine Stellung beim Abschluß des Reichskonkordats würde überbewertet, würde er als Makler zwischen Rom und Berlin bezeichnet; *Kaas* diente dem Kardinalstaatssekretär *Pacelli,* er führte ihn jedoch nicht, — bemerkte *Robert Leiber* jüngst über beider Beziehungen zueinander[189a]. *Buttmann* berichtet in dem bereits erwähnten Paraphierungsprotokoll, daß *Kaas* zwar Einwände machte, aber die davon abweichenden Ansichten des Kardinalstaatssekretärs widerspruchslos hinnahm. Ihm ging es nicht um *Hitlers* moralische Aufbesserung, ihm ging es angesichts der in Deutschland eingetretenen Situation, die er eher pessimistisch als optimistisch beurteilte, darum, mitzuhelfen bei der Gewinnung einer Verteidigungslinie für den deutschen Katholizismus. Wenn die biographischen Bemühungen um *Kaas* die polemischen Apostrophierungen hinter sich lassen und zu dessen äußerem Lebenskreis und inneren Figur vorstoßen, dürften sie die Beweise dafür erbringen, daß der menschlich, wenn überhaupt, so nur schwer erschließbare Prälat aus Trier, der jetzt als Ausbund politischer Naivität vorgestellt wird, eine tragische Erscheinung der jüngsten deutschen Vergangenheit ist, in der sich katholisches Schicksal in Deutschland personifiziert hat.

IX

Müssen die deutschen Bischöfe des Jahres 1933 nachträglich entnazifiziert werden? Diese Frage drängt sich angesichts der Kritik an der Haltung des deutschen Episkopats auf. Bereits im Juni 1933 hatten die deutschen Bischöfe Veranlassung, sich zur Wehr zu setzen und zu verteidigen. Grund dafür war damals und ist auch heute noch die „Kundgebung der Fuldaer Bischofskonferenz zur Machtübernahme" vom 28. März 1933[190]. Sie muß als Ganzes betrachtet und interpretiert werden. Wer nur den Satz herausgreift: „Ohne die in seinen früheren Maßnahmen liegende Verurteilung bestimmter religiös-sittlicher Irrtümer aufzuheben, glaubt daher der Episkopat das Vertrauen hegen zu dürfen, daß die vorbezeichneten allgemeinen Verbote und Warnungen nicht mehr als notwendig betrachtet zu werden brauchen", kommt zu einer einseitigen Akklamation der Machtergreifung *Hitlers,* die den meisten Bischöfen fern lag. Das Zustandekommen dieser Erklärung ist

[189a] Gerade im Hinblick auf die Entscheidungen des Jahres 1933 bedürfen diese einer eingehenden Untersuchung. Zur Haltung des Prälaten *Kaas* gegenüber Msgr. *Eugenio Pacelli* vgl. die Einleitung zu: *Eugenio Pacelli,* Gesammelte Reden, *Berlin 1930, 7 ff.* Nicht uninteressant sind dazu auch Details des tendenziösen Aufsatzes: *E. Ruppel,* Zur Tätigkeit des Eugenio Pacelli als Nuntius in Deutschland, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft VII (1959) 297 ff.* [190] Wortlaut bei: *Corsten* a.a.O. 4f.

noch nicht rekonstruiert, die darauf Einfluß nehmenden Erwägungen lassen sich jedoch skizzieren. Die Versicherungen *Hitlers* vor der Annahme des Ermächtigungsgesetzes und die Zustimmung des Zentrums und der Bayerischen Volkspartei dazu hatten eine neue politische Situation geschaffen, von der angenommen wurde, daß sie, wenn sich der pseudorevolutionäre Sturm gelegt habe, zu einer Auspendelung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche kommt. Die Bischöfe selbst sahen, was in Deutschland vor sich ging; sie wurden, wie Nachlässe beweisen, von Politikern, Publizisten, Beamten, Lehrern, Leitern von Organisationen und Verbänden und Leitern kirchlicher Einrichtungen bedrängt, ja bestürmt, nicht länger in dem Schweigen, das sie gegenüber der Entwicklung seit dem 30. Januar 1933 beobachtet hatten, zu verharren. Sie entschlossen sich zu der Verlautbarung vom 28. März. Die von *Robert Leiber* mitgeteilte Klage des damaligen Kardinalstaatssekretärs *Pacelli* — „Warum mußten die Bischöfe der Regierung so schnell entgegenkommen? Wenn schon, konnten sie dann nicht gut noch einen Monat auf sich warten lassen?“[191] — ist verständlich, wird jedoch der damaligen deutschen Erregung nicht gerecht. Diese Feststellung gilt auch für ein zeitgenössisches Schweizer Urteil: „Die deutschen Bischöfe haben die komplette Kapitulation des Zentrums um die viel folgenschwerere und tragischere ihrer selber ergänzt. War es nötig? Nein! Adolf Hitler wäre froh genug um eine eiskalte, reservierte Haltung der Bischöfe gewesen, wenn sie nur weiter nicht gerade offenen Widerstand leisteten. Und die ängstliche Sorge, diesen Widerstand herauszufordern, hätte ihn zur Vorsicht gemahnt. Das war die letzte Macht, die er noch fürchtete, die moralische Macht des deutschen Episkopats.“[192] Diese Ansicht schlägt seitdem in Erklärungen und Darstellungen immer wieder durch.

Die Kundgebung vom 28. März darf nicht isoliert betrachtet werden; sie leitete eine Phase politischer Aktivität der deutschen Bischöfe, deren Darstellung ein wissenschaftliches Desiderat ist, ein. In einer Besprechung mit *Hitler* vom 26. April 1933 forderte Bischof *Berning* (Osnabrück), der von Generalvikar *Steinmann* begleitet war, Freiheit für die Kirche, Freiheit für die katholischen Schulen und Freiheit und Unabhängigkeit für die katholischen Organisationen und erwartete keine Benachteiligung der katholischen Beamten wegen ihrer Verbundenheit mit der katholischen Kirche oder wegen ihrer aktiven Beteiligung im Zentrum. *Hitler* antwortete darauf mit einer weitschweifenden Darstellung seines politischen Kampfes, wobei er sowohl dem Zentrum als auch der katholischen Kirche die Zusammenarbeit mit den Sozialdemokraten und den Kampf gegen die Nationalsozialisten

---

[191] *Leiber* a.a.O. 217.

[192] Zitiert nach: *G. Uhlhorn*, Um die Stellung der deutschen Bischöfe zum Nationalsozialismus, in: *Schönere Zukunft, VIII. Jahrg. (1933) 756f.* Für die Richtigkeit dieser Ansicht spricht die von Hochmut durchdrungene und bestimmte Äußerung Hitlers vom 7. Juni 1942 über den ersten Besuch des Erzbischofs von Breslau, *Adolf Kardinal Bertram*. Vgl. *H. Picker*, Hitlers Tischgespräche im Führerhauptquartier 1941—42, hrsg. von *G. Ritter, Bonn 1951, 96f.*

vorhielt[193]. Auch sein Brief an Kardinal *Bertram* vom 28. April ähnelt einer Anklageschrift[194].

Zur Erörterung der ihnen vom Hl. Stuhl vorgelegten Frage nach der Opportunität des Abschlusses eines Reichskonkordats kamen die deutschen Bischöfe früher als üblich in Fulda zusammen, nämlich vom 30. Mai bis 1. Juni. Sie sprachen sich für den Abschluß des Reichskonkordats aus[195] und verabschiedeten einen „Gemeinsamen Hirtenbrief"[196] und „Pastorale Anweisungen", deren Kenntnis für das Verständnis der Haltung der Bischöfe im Jahr 1933 unerläßlich ist. Diese enthalten in ihrem Schlußteil eine Auseinandersetzung mit der Kritik an der Kundgebung vom 28. März, die bisher übergangen wurde. Die *„Pastoralen Anweisungen"*, Anlage 2 des als Manuskript gedruckten Protokolls, haben folgenden Wortlaut:

„Die Grundsätze der Pastoral werden von den Umstellungen des politischen Lebens nicht berührt. Über die Anwendung dieser Grundsätze aber sind, seitdem die neue Reichsregierung in öffentlicher Programmrede die Rechte und die Freiheit der Kirche zu achten versprochen hat, aus den Reihen des Seelsorgsklerus an die Oberhirtlichen Stellen Anfragen gerichtet worden, auf die gemäß den nachstehenden Vorschlägen geantwortet werden möge.

1. Außerordentliche Gottesdienste können nur von den kirchlichen Oberbehörden angeordnet werden.

2. Ein besonderer Gottesdienst für einzelne Vereine oder Verbände innerhalb der Kirche oder im Freien kann nur dann angesetzt werden, wenn die gleichen Voraussetzungen erfüllt sind, die bisher bei solchen Gottesdiensten für die Wehrmacht oder für große Gautage oder Katholikentage gegeben waren. Solche Ausnahmefälle sind dort gegeben, wo der Gottesdienst aus religiösen Gründen erbeten wird und die pastoralen und persönlichen Verhältnisse des Seelsorgers eine etwa notwendige Bination erlauben. Gottesdienste im Freien kommen nur dann in Frage, wenn die Kirche räumlich zu klein ist und wenn von Fall zu Fall die oberhirtliche Genehmigung vorliegt. Ebenso muß oberhirtliche Genehmigung eingeholt werden, wenn außerordentliche Gottesdienste von einem nicht am Ort ansässigen Geistlichen abgehalten werden sollen.

Von Gesuchen um Genehmigung von besonderen Gottesdiensten für politische und ähnliche Vereine möge tunlichst abgesehen werden, wenn nicht eine besondere allgemeine vaterländische Veranstaltung die Bitte rechtfertigt.

3. Das Läuten der Kirchenglocken anläßlich einer staatlichen oder politischen Feier darf nur auf Anordnung oder wenigstens mit Erlaubnis der oberhirtlichen Stelle geschehen.

4. Besuch des Gottesdienstes in Uniform und geschlossener Kolonne soll nur unter folgenden Voraussetzungen gestattet werden: diese Art der Teilnahme darf nicht zu einer Störung des Gemeindegottesdienstes für die übrigen Angehörigen der Pfarrei ausarten. Das Mitbringen von Fahnen, die kirchlich nicht geweiht sind, widerspricht dem Herkommen der Vorkriegszeit. Es ist durch begründetes Herkommen gerechtfertigt, daß nur die geweihten Fahnen von kirchlich approbierten Vereinen zugelassen werden, und außerdem nur solche Fahnen, deren Zulassung einer örtlich bestehenden alten Gewohnheit entspricht. Doch soll die Abhaltung des Gottesdienstes an dieser Frage nicht scheitern, wenn im übrigen durch die gesamte Haltung der Teilnehmer die Würde

---

193 Die Niederschrift darüber vom 7. Juni 1933 in englischer Sprache gedruckt in: *Documents on German Foreign Policy 1918—1945*, Series C, Volume I: The Third Reich: First Phase, January 30 — October 19, 1933, 347f.

194 In englischer Sprache gedruckt: *Documents on German Foreign Policy 1918—1945*, Series C, Volume I: The Third Reich: First Phase, January 30 — October 19, 1933, 358ff.

195 Vgl. *Leiber* a.a.O. 219.

196 Wortlaut bei: *Corsten* a.a.O. 5ff.

des Gotteshauses nicht verletzt wird, und wenn im Weigerungsfall Unruhen zu befürchten wären. Zum Ehrengeleit der Fronleichnamsprozession wurden bisher nur kirchlich geweihte und einige herkömmliche Fahnen zugelassen und dabei soll es auch für die Zukunft bleiben. Von einer Weihe der Fahnen politischer Verbände möge abgesehen werden, wie seither.

5. Für die Zulassung von Nationalsozialisten zu den heiligen Sakramenten gelten die gleichen kirchlichen Vorschriften wie für jeden anderen Katholiken. Auch in Uniform dürfen sie nicht vom Bußsakrament zurückgewiesen oder an der Kommunionbank übergangen werden. (Sache des Beichtvaters ist es, von Fall zu Fall über die seelische Disposition zur Lossprechung zu urteilen.) Für kirchliche Trauung und sonstigen Sakramentenempfang gelten ebenso die allgemeinen Gesetze des Anstandes im Gotteshause. Natürlich darf kein kanonisches Hindernis vorliegen, wodurch auch jeder andere Katholik von der kirchlichen Trauung oder von der Patenschaft bei Taufe oder Firmung ausgeschlossen wäre.

6. Ebenso gelten für die kirchliche Beerdigung von Nationalsozialisten die gleichen kirchenrechtlichen Grundsätze wie für andere Katholiken. Bei unversehen Verstorbenen ist festzustellen, ob der Betreffende am kirchlichen Leben sich beteiligte und ob nicht ein allgemeines kirchenrechtliches Hindernis vorhanden ist wie Zivilehe, Bigamie oder sonst ein Hindernis, dessentwegen auch jedem anderen Sterbesakramente und Begräbnis mit kirchlichem Geleit verweigert werden müßten. Das Begräbnis darf nicht zu einer politischen Demonstration mißbraucht, die liturgische Feier am Grabe nicht durch politische Reden gestört werden. Dem Priester ist es frei gestellt, nach Abschluß des liturgischen Ritus Grab und Friedhof zu verlassen.

7. In der Frage ‚Nationalsozialismus und katholische Vereine' bleibt für den Seelsorger der Grundsatz richtunggebend, daß sowohl die rein kirchlichen Vereine als auch die Standesvereine und Jugendorganisationen als solche keine politischen, sondern weltanschauliche Vereinigungen sind und bleiben müssen. Diese weltanschaulichen Grundlagen der katholischen Vereine dürfen nicht erschüttert werden. Auch wenn einige Verbände, je nach den örtlichen und persönlichen Verhältnissen, in der Aufnahme von Mitgliedern weiter als bisher entgegenkommen, muß doch nach wie vor von allen Mitgliedern verlangt werden, daß sie ihre kirchlichen und Vereinspflichten treu erfüllen. Unsere katholischen Vereine haben von jeher, auch als sie in der Revolution von 1918 einsam standen und von kommunistischer Seite schwer bekämpft wurden, soziale und vaterländische Gesinnung gepflegt und die Erziehung der Jungmänner zu gewissenhaften Staatsbürgern auf sittlichen Grundlagen aufgebaut. Der Episkopat spricht diesen Vereinen neuerdings volle Anerkennung für ihre kirchliche und vaterländische Haltung aus. Die Teilnahme unserer Jungmänner an dem Freiwilligen Arbeitsdienst der letzten Monate hat aufs neue bewiesen, was für kostbare Arbeitskräfte für den sozialen Aufbau in diesen religiös eingestellten jungen Menschen ruhen. Die katholischen Vereine werden, wenn die Stunde es fordert, weitere Weisungen von ihren Bischöfen erhalten.

8. Sollten Pfarrhöfe, Klöster und andere kirchliche Gebäude nach Waffen durchsucht werden, so möge der Pfarrer oder Rektor immer zunächst den Ausweis fordern und über den Hergang und das Ergebnis der Durchsuchung ein kurzes Protokoll aufnehmen. Gegen etwaige neue Versuche, Priester in ‚Schutzhaft' zu nehmen, möge man ruhig und bestimmt auf den strengen Befehl des Herrn Reichskanzlers hinweisen, demzufolge derartige Sonderaktionen einzig der staatlichen Obrigkeit vorbehalten sind. Die Beflaggung der Kirchen darf nur aus kirchlichen Anlässen und in kirchlichen Farben erfolgen.

9. Betr. Kritik an der Haltung des Episkopats.

Gegenüber fehlsamen Ausstreuungen über die Kundgebung der deutschen Bischöfe vom 28. März d. J. wolle der hochwürdige Klerus bei geeigneter Gelegenheit darauf hinweisen, daß

a) die Gründe der ablehnenden Haltung des Episkopats gegenüber fehlsamen und bedenklichen Richtungen im Nationalsozialismus sowohl in amtlichen Erklärungen, wie in verschiedenen Schriftwerken klar angegeben sind und auch außerhalb der katholischen Kirche weithin Anerkennung gefunden haben; daß jedoch
b) bei aller Klarheit und Entschiedenheit in Ablehnung von Irrtum stets eine sehr

weitgehende Milde gegen alle jene Katholiken geübt ist, die bei ihrer Hinneigung zu den wirtschaftlichen und politischen Bestrebungen des Nationalsozialismus die treue katholische Gesinnung und Haltung bewahrt haben. Wenn nun

c) die erste Nachricht von der Kundgebung des Episkopats vom 28. März in manchen Kreisen Verwunderung erregte, so liegt die Ursache zum großen Teil daran, daß die erste telegraphische Mitteilung über die Episkopats-Erklärung in der Presse eine verstümmelte war, indem sie die entscheidenden prinzipiellen Erklärungen in jener Kundgebung nicht wiedergab; daß aber

d) es allgemein begrüßt wurde, als die aufklärenden Kundgebungen des autoritären Führers jener Bewegungen insoweit befriedigten, daß bedeutsame Bedenken zurückgestellt werden durften, und ein Weg zur Verständigung sich gangbar erwies. In Zukunft bleibt es

e) Aufgabe pastoraler Wachsamkeit, dahin zu wirken, daß nicht von neuem irreleitende Bestrebungen radikaler Kreise zur Verbreitung von weltanschaulichen Auffassungen führen, die mit den katholischen Glaubens- und Sittenlehren unvereinbar sind. Die Bischöfliche Kundgebung erklärt ausdrücklich, daß es gegenüber dem Irrtum eine Duldung nicht gibt.

Vergleiche besonders die Schriften: 1. P. Nötges: Nationalsozialismus und Katholizismus, Köln, Gildeverlag, 1931. 2. Der Nationalsozialismus und die deutschen Katholiken (Volksvereinsschrift)."[197]

Diese drei Vorgänge, die Kundgebung vom 28. März, die persönlichen und schriftlichen Fühlungnahmen im April und die in Fulda verabschiedeten Erklärungen, Hirtenbrief und „Pastorale Anweisungen", markieren die politische Aktivität der deutschen Bischöfe im Frühjahr 1933. Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Deutschland und die bis zum 5. März 1933 erhobenen wilden Drohungen bestimmten diese zu dem Versuch, die Interessen und Rechte der Kirche gegenüber *Hitler* zu vertreten, vor dem sie ergebnislos gewarnt hatten. Die „Pastoralen Anweisungen" bringen ihren Wunsch zum Ausdruck, in der Phase des Übergangs möglichst große Zurückhaltung zu üben und keinen Kompromiß mit dem einzugehen, was nationalsozialistische Weltanschauung genannt wurde.

Nach Abschluß des Reichskonkordats gratulierten und dankten zahlreiche Bischöfe Hitler[198], wobei sie sich teilweise überschwenglicher Formulierungen bedienten. Als exemplarisch dafür gilt der Brief des Erzbischofs von München und Freising, *Michael Kardinal Faulhaber,* vom 24. Juli 1933[199]. Dessen Inhalt, in dem sich *Faulhabers* Temperament und Vaterlandsliebe spiegeln, ist menschlich und sachlich analysierbar; kann er auch begreiflich gemacht werden? Darf dieser Brief als Zeugnis bischöflichen Einverständnisses nicht nur mit den politischen Ereignissen der ersten Monate des Dritten Reiches, sondern auch mit den von diesen begangenen Verbrechen in Auschwitz und Mauthausen gewertet werden? Ist es zulässig, unerwähnt zu lassen, daß *Kardinal Faulhaber* in der letzten Julidekade 1933 nicht nur einen dubiosen Brief an Hitler, sondern mehrere sehr ernste und nachdrückliche Eingaben um Freilassung katholischer Politiker, Publizisten und Geist-

---

[197] Protokoll der Verhandlungen der Bischofskonferenz in Fulda vom 30. Mai bis 1. Juni 1933. Als Manuskript gedruckt, 17f.

[198] Vgl. *A. Kupper,* Zur Geschichte des Reichskonkordats, in dieser Zschr. 163 (1958/59) 367.

[199] Vgl. *Kupper* a.a.O. 367.

liche und um die Aufhebung von Verboten und Beschlagnahmungen katholischer Organisationen und Einrichtungen schrieb? Wer diese verschweigt, manipuliert in bedenklicher Weise die geschichtliche Wirklichkeit. Die von *Kardinal Faulhaber* im Advent 1933 in St. Michael zu München gehaltenen Predigten „Judentum - Christentum - Germanentum“[200] führten zu einer moralischen Erschütterung des Dritten Reiches, worüber die deutschen Auslandsmissionen besorgt nach Berlin berichteten. Am 27. Februar 1934 erklärte der Leiter der Bayerischen Staatskanzlei, *Hermann Esser,* in einer Rede, es sei nachgerade eine Schande, daß sich *Kardinal Faulhaber* immer noch nicht zu einem rückhaltlosen Bekenntnis zum neuen Staat aufgeschwungen habe und dafür Predigten über die sogenannten „sittlichen Werte des Alten Testaments“ und über das Verhältnis von „Germanentum und Christentum“ halte, die in hervorragendem Maß geeignet seien, in weiten Kreisen Gewissenskonflikte aller Art hervorzurufen und damit die kaum gewonnene Einheit des Volkes zu gefährden[201]. Sind diese Ereignisse so unbedeutend, daß sie bei der Charakterisierung der Haltung des *Kardinals Faulhaber* im Jahr 1933 zur Seite geschoben werden können?

Auch der Erzbischof von Freiburg, *Conrad Gröber,* ist in diesem Zusammenhang zu nennen. *Gröber,* der bei den Abschlußverhandlungen des Reichskonkordats den deutschen Episkopat vertrat und auch an den Verhandlungen zwischen 1933 und 1935 entscheidenden Anteil hatte, wurde 1933 Förderndes Mitglied der SS; er wurde wegen seines anhaltenden und heftigen Kampfes gegen die Partei und die SS in den Jahren nach 1934 „aus der fördernden Mitgliedschaft hinausgeworfen“[202]. Sein damaliger Sekretär, *Alfred Beer,* hat ein Gespräch aus dem Jahr 1933 festgehalten: „Im übrigen versuchte er [= Erzbischof Gröber] zunächst, zu einer friedlichen Einigung mit dem neuen Regime zu kommen. Man hat ihm das vielfach verübelt und scharfe Kritik an ihm geübt. Als ich, noch sein Sekretär, von einer Reise zurückkam, sagte ich ihm: ‚Man versteht vielfach Ihre Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus nicht und kritisiert sie.‘ ‚Ich weiß das‘, antwortete er mir, ‚aber ich muß als Bischof zunächst den Weg der Liebe gehen, und wenn mir jemand die Hand entgegenstreckt, muß ich sie erst einmal entgegennehmen. Ich kann ihm, solange nicht ganz offenkundig ist, daß er unehrlich ist, nicht einfach ins Gesicht schlagen und ihm sagen: Du bist ein Lump.‘ ‚Das verstehe ich. Aber wenn die Nazi mit Ihnen Schindluder treiben, sind Sie dann nicht irgendwie blamiert und der Dumme?‘ ‚Dann kann ich immer noch kämpfen. Und das werde ich dann auch tun, darauf können Sie sich verlassen.‘“[203] Erzbischof *Gröber* legte seine Kenntnisse von den Ereignis-

---

[200] *Kardinal Faulhaber,* Judentum - Christentum - Germanentum. Adventspredigten, gehalten in St. Michael zu München, *München o. J.*

[201] Vgl. *A. Natterer,* Der bayerische Klerus in der Zeit dreier Revolutionen 1918—1933—1945, *München ²1946, 200 f.*

[202] Vgl. *H. Buchheim,* Fördernde Mitgliedschaft bei der SS, in: *Gutachten des Instituts für Zeitgeschichte, München 1958, 350 f.*

[203] *A. Beer,* Erzbischof Dr. Conrad Gröber, *Konstanz o. J., 67.*

sen des Jahres 1933 nach 1945 in mehreren Erklärungen nieder, in denen er seinen zeitbedingten Irrtum nicht verschwieg.

Der Bischof von Osnabrück, *Wilhelm Berning*, dessen Mitgliedschaft in *Görings* Staatsrat häufig angeführt wird, trug zeitweise die Hauptlast der Verhandlungen zwischen dem Episkopat und der Reichsregierung; er war bemüht, die Ansichten der deutschen Bischöfe zu koordinieren und diese gegenüber den rasch härter werdenden Forderungen des nationalsozialistischen Regimes zu vertreten. Seine Bereitschaft zu Zugeständnissen vornehmlich über die Ausführung des Artikels 31 fand nicht die Billigung des Heiligen Stuhles. Die Kenntnis der Erwägungen des Bischofs *Berning* ist für die Erschließung der Politik des deutschen Episkopats gegenüber der sich etablierenden Parteidiktatur von großer Bedeutung; die bisher bekanntgewordenen Einzelheiten reichen nicht einmal zu einer ersten Würdigung aus.

Aber nicht nur die genannten Oberhirten bedürfen bei einer Beschreibung der Haltung des deutschen Episkopats im Jahr 1933 der Berücksichtigung. Es ist unumgänglich, sowohl nach der Haltung jedes einzelnen Bischofs zu fragen als auch die Situation des Gesamtepiskopats so weit als möglich aufzuklären. Die Notwendigkeit dazu ist unbestreitbar; es geht nicht an, die Einstellung der deutschen Bischöfe nur nach ihren Kundgebungen zu beurteilen, denn ihre Tätigkeit hat sich darin nicht erschöpft. Ein unvoreingenommener, aber mit den Problemen auf das beste vertraute Beobachter, der Kirchenreferent des Reichsinnenministers, *Walter Conrad*, traf für den Herbst 1933 eine Feststellung, die für das ganze Jahr 1933 Gültigkeit hat: „Die Bischöfe waren in noch schwierigerer Lage als die Mehrheit des Volkes."[204]

X

Weil Lage und Haltung des deutschen Katholizismus in der Agonie der Weimarer Republik und in den ersten Monaten des Prozesses der Machtergreifung der zeitlich von der Berufung *Hitlers* bis zum Tode *Hindenburgs*, vom 30. Januar 1933 bis zum 2. August 1934, anzusetzen ist, eine über das wiedererwachte Interesse an der Geschichte weit hinausgehende Aufmerksamkeit beanspruchen, erscheint es geboten, diese in stärkerem Maß als bisher zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschungen zu machen. Dabei ist die Prüfung der Frage angezeigt, ob die zahlreichen und tiefschichtigen Probleme, die hier vorgeführt, jedoch nicht abschließend beantwortet wurden, und auch diejenigen, die unerwähnt bleiben mußten, von einzelnen Publizisten und Historikern aufgearbeitet werden können oder ob, wie vor Jahren bereits angeregt und erwogen wurde, die Schaffung geeigneter Forschungsmöglichkeiten bei bestehenden Einrichtungen und Sozietäten zweck-

[204] *Conrad* a.a.O. 84.

dienlich oder erforderlich ist. Die Folgen einer Vernachlässigung der gestellten Forschungsaufgaben dürfen nicht leicht genommen werden; es ist nicht gleichgültig, ob sich ein der Wirklichkeit nicht entsprechendes Bild der Situation des deutschen Katholizismus im Jahr 1933 formt und in die allgemeinen Vorstellungen eingeht. Diese Gefahr besteht vor allem dann, wenn mit zeitgeschichtlichen Studien wissenschaftsfremde Ziele verfolgt, wenn Fragestellungen der Gegenwart mit Vorgängen der Vergangenheit beantwortet und wenn die Parteinahmen der Tagespolitik unbesehen in zeitgeschichtliche Untersuchungen übernommen werden. Die äußeren und inneren Schwierigkeiten der Versuche, den Einbruch eines totalitären Parteistaates in die Entwicklung eines in seiner Widerstandskraft geschwächten und in seinem Urteilsvermögen verwirrten Volkes zu verdeutlichen, sind nicht gering; sie können mit den traditionellen Methoden nicht bewältigt werden. Gelingt es nicht, die Untersuchungs- und Darstellungsmittel zu entwickeln und anzuwenden, mittels derer der Nachvollzug dieses geschichtlichen Vorgangs situationsgerecht ermöglicht wird, wird dieser nicht nur verzeichnet und nicht selten bis zur Unkenntlichkeit verzerrt — er wird auch zur Ursache neuer Verwirrungen und Mißdeutungen. Werden jedoch die Methoden zur Anwendung gebracht, die die Fähigkeit besitzen, diese Zeitspanne, der das Signum des Extraordinären aufgeprägt ist, in ihrer Vielfalt zu fixieren, entsteht das Bild der Wirklichkeit, auf dem Licht und Schatten wahrzunehmen sind. Der deutsche Katholizismus des Jahres 1933, d. h. richtig formuliert: der Hl. Stuhl, die deutschen Bischöfe, die Priester, die Ordensangehörigen, die Laien, aber auch die katholischen Einrichtungen und Organisationen des Jahres 1933 haben ein Anrecht auf diese mit der wissenschaftlichen Unvoreingenommenheit identischen historischen Betrachtung und Beurteilung, weil sie in der Lage sind, von niemandem zu verlangen oder zu erwarten, aus Mitleid Unwahres, d. h. der Wirklichkeit nicht Entsprechendes, zu sagen oder zu schreiben.

ZEITBERICHT

Schulreform und Staat — Ionescos „Nashörner" und die Deutschen
Die italienische Auswanderung im Jahr 1961

Schulreform und Staat

Die Gegenwart fördert eine Fülle von Vorschlägen zu Tage, die das Schulwesen erneuern wollen oder die sich gegen allzu kühne und einseitige Reformen zur Wehr setzen. Arbeitskreise, Tagungen, Kongresse und einzelne Fachleute äußern neue Gedanken oder treten für die Vergangenheit ein, zuweilen so, als ob seit 1815 nichts Neues geschehen wäre, was das Bildungswesen beeinflussen könnte. Es gibt

darunter Auslassungen, die das Parteiische unverhüllt fast schon im ersten Wort erkennen lassen. Andere – wohl die Mehrzahl – bemühen sich, ein neues ausgeglichenes System zu geben, das allen billigen Ansprüchen gerecht werden soll. Der allgemeine Zug unserer Zeit zum Universalen hin ist auch hier wirksam, indem man eine Einheitsschule vom Kindergarten bis zur Universität schaffen will. Alle wenden sich an den Staat und fordern von ihm die Durchführung ihrer Gedanken.

Von der aktiven Betätigung des Staates ist dagegen viel weniger die Rede. Nun steht der Staat bezüglich der Bildungsbestrebungen nicht im besten Ruf. Der absolute und der aufgeklärte Staat beanspruchten das Schulmonopol und bestimmten alle Lehrformen und Lehrprogramme – die Universität höchstens ausgenommen. Der liberale Staat des 19. Jahrhunderts handelte nicht anders. Der Staat von Weimar machte nur geringe Zugeständnisse an freie Körperschaften. Der Nationalsozialismus lenkte wieder in die Linie des Absolutismus ein. Auch nach 1945 hören wir von Kräften, die die unmittelbare Führung aller Kulturbestrebungen dem Staat zuschreiben und demnach vorgehen.

Bei dieser Lage der Dinge bedeutet es eine völlige Überraschung, in der Sammlung von Vorträgen und Aufsätzen „Brennpunkte der Kultur" des nordrhein-westfälischen Kultusministers Werner Schütz einem ganz anderen Geist zu begegnen (159 S., Stuttgart 1960, Seewald Verlag). Ein in die Verantwortung gestellter Staatsmann gibt hier Rechenschaft von seinen Überzeugungen und Grundsätzen, die er auf kulturellem Gebiet anzuwenden bemüht ist. Er berichtet, wie das Ministerium von Mahnungen und Forderungen ultimativen Charakters, von Entschließungen und Bildungsprogrammen, von Kongressen und Arbeitsgemeinschaften überschüttet wird. Er sieht in ihnen allen wertvolle Anregungen und anerkennt, daß aus den meisten Eingaben der Wille spricht, Sonderbelange aufzugeben und dem Ganzen zu dienen. Aber die logische Konsequenz ihrer Begriffsgebäude sei unvergleichlich größer als ihre Anwendbarkeit. Derjenige, der in dem demokratischen Staat der Gegenwart den Auftrag erhielt, für das Ganze zu sorgen und die Einheit in der Vielheit zu sichern, muß darum über allem Einzelnen stehen und in souveräner Würde ein Urteil zu gewinnen suchen. Dieses Urteil wird aber nicht gefällt nach persönlicher Vorliebe, sondern auf Grund jener Prinzipien, die er aus dem Verhältnis von Staat und Kultur zu gewinnen sucht.

Der erste Grundsatz ist die Überzeugung, daß in den Fragen der Bildung und Erziehung dem Staat in erster Linie nur ein subsidiäres Recht zukommt. Das Volk ist es, das Kultur schafft, nicht die Regierung und die Verwaltung. Darum wehrt er sich z. B., die schaffenden Künstler zu bezahlten Staatsdienern zu erniedrigen. Er weiß, daß gerade die Not und die Mühe dem wahren Künstler mehr nützen, als die sorglose Existenz des Stipendienempfängers. Erst die Leistung rechtfertigt die wirtschaftliche Hilfe.

Der zweite Grundsatz ist die Ablehnung der gesetzgeberischen Perfektion etwa in der Kodifikation der Universitätsrechte oder eines Formalismus, der alle sogenannten Zuständigkeiten innerhalb der einzelnen Kultureinrichtungen regelt. Nur in freier Auseinandersetzung aller Beteiligten, nur in einem dadurch gewonnenen und immer wieder neu zu gewinnenden Zusammengehen aller wird Kultur am besten gefördert.

Als dritten Grundsatz für die Bildung und Erziehung nennen wir die Überzeugung von der religiösen Verwurzelung des Menschen. Die Beziehung zu Gott und zur Ewigkeit eint und ordnet alle Kräfte und Leistungen des Menschen. Zwar gehört es nach 1945 sozusagen zum guten Ton, von der Religion zu sprechen. Hier ist etwas ganz anderes: ein religiöser Mensch spricht in einer offen bekannten Glaubensgesinnung. Gerade deswegen ist er auch in der Lage, allen Glaubensrichtungen, um deren innere Erkenntnis er sich müht, gerecht zu werden. Für den Staat wäre die rein weltliche Schule das einfachste, aber er würde damit der demo-

kratischen Grundform unseres öffentlichen Wesens direkt widersprechen. Der demokratische Staat muß zur Toleranz aufrufen, wohl wissend, daß dieses Wort bei den verschiedenen Glaubensformen eine verschiedene Färbung hat.

Ziel von Bildung und Erziehung ist die Sicherung, Förderung und Erhöhung des Menschlichen. Selbst in den Fach- und Handwerksschulen steht dies höher als die wirtschaftlich-gesellschaftlichen Gesichtspunkte. Die Freiheit und die Verantwortung des einzelnen werden nur aufgerufen, wenn das Menschliche am höchsten geschätzt und am nachdrücklichsten gefördert wird.

Dies alles hängt in erster Linie von der vorbildlichen Haltung des Lehrers ab. Die soviel berufene politische Erziehung ist nicht so sehr Wissensvermittlung, als Erziehung zu mitmenschlicher Haltung und Verantwortung, zur Duldung und Ehrfurcht vor der Würde eines jeden Menschen. Das Leben in der Schule selbst, im Miteinander von Schülern, Lehrern und Eltern ist die erste und beste, die grundlegendste Arbeit politischer Erziehung und Bildung. Gesellschaftspolitik, rein wissenschaftliche Arbeit und religiös-kirchliche Bindung unter gleichzeitiger selbstverständlicher Beachtung auch der allgemeinen Bildung gehören zusammen.

Diese innere Schulreform, in der das Verhältnis der staatlichen Organe zu den Bürgern des Staates mehr unter den Gesichtspunkten des Erzieherischen und Bildenden als unter denen des Regierenden und Verwaltenden gesehen wird, schafft in geduldiger Entwicklung und Vertiefung mehr, als die ständige Veränderung des Konstruktiven und Organisatorischen.

Solchen Gesinnungen des verantwortlichen Ministers für alle Belange der Kultur muß natürlich auch die entsprechende Haltung der unmittelbar an der Bildungsarbeit wirkenden Personen entsprechen. Es genügen nicht die legale Durchführung äußerer Anordnungen und Vorschriften oder das richtige oder beschönigende Ausfüllen von Formblättern und Fragebogen. Es kommt auf den freien, männlichen Austausch von Erfahrungen und Vorschlägen an. Der hilflose Ruf nach amtlichen Vorschlägen und Normen zur Erledigung von schwierigen Einzelfällen müßte verstummen.

Man wird sagen, daß all dies reichlich ideal gedacht sei und daß die rauhe Wirklichkeit anders aussehe. Es ist richtig, daß die Einordnung in das Ganze notwendig ist. Aber dort, wo diese idealistischen Grundsätze fehlen und nicht stets befruchtend in das praktische Leben einwirken, kann von einer gedeihlichen Förderung der Kultur, der Erziehung und Bildung nicht die Rede sein. Schütz zitiert mit Recht das Wort Hugo von Hofmannsthal: „Man vergißt nur zu oft, daß Geist und Politik identisch sind."

Ionescos „Nashörner" und die Deutschen

Man kann dieses Drama, das auf dem Wege ist, weltberühmt zu werden, unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachten. Etwa als ein Entwicklungsstadium oder den vorläufigen Endpunkt einer Entwicklung im Schaffen des Verfassers. Man wird dann Vergleiche anstellen zwischen dem vorliegenden und den früheren Schauspielen Ionescos; man wird vielleicht zu dem Ergebnis kommen, es sei sein reifstes Stück, und die Gründe dafür auseinanderlegen. So ungefähr bespricht Catharine Hughes in der Zeitschrift *America* (4. Februar 1961, 593ff.) das Drama.

Man kann auch den Verfasser im Hintergrund lassen und das Drama an sich werten. Der Schauplatz ist ein fiktives Städtchen Südfrankreichs. Die Handelnden sind Geschäftsleute, Angestellte, Beamte, ein Logiker, Hausfrauen. Sie tun, was in einer Kleinstadt zu geschehen pflegt. Plötzlich ein Stampfen, ein durchdringendes

dumpfes Dröhnen – soll man es Röhren oder Brüllen heißen? – ein Nashorn wälzt sich durch die Straßen. Große Aufregung, und dann bricht die Seuche aus. Eine seltsame Seuche, eine Rhinozeritis oder Vernashornung. Selbst Menschen mit geistigen Ansprüchen verwandeln sich in Tiere, Nashörner. Zuerst sind es einige wenige erstaunliche Fälle, dann entzündet sich eine Massenhysterie; immer mehr versinken in die tierische „Unschuld". Das Menschentum schmilzt zusammen. Es gruppiert sich schließlich um den Kanzleiangestellten Berrenger und einige andere. Zuletzt bleibt nur noch einer übrig: Berrenger.

Um dem Geschehen kritisch zu Leibe zu gehen, gibt es zwei Wege, Berrenger deutet sie selbst an, als er dem Unfaßbaren gegenübersteht: Wenn das nur irgendwo anders geschehen wäre, in irgendeinem andern Land, und wir nur in den Zeitungen davon gelesen hätten – dann könnte man in Ruhe darüber verhandeln ... – Das ist der eine Weg, der abstandnehmender Betrachtung. Der Abstand kann räumlich oder zeitlich sein, und die Betrachtung wird reflex sein, z. B. so, daß man das Geschehen von einer tiefsinnigen Personmetaphysik her durchleuchtet, die für alle gilt (wie es ein Kommentar der *Orientierung*, 25. Jg., Heft Nr. 5, zur Fernsehübertragung des Stückes durch den Südwestfunk vom 2. März ds. J. getan hat). Dieser Weg zum Verständnis und zum Sinn des Spieles ist allgemein menschlich und stellt keinen besonderen Bezug zwischen ihm und den Deutschen her.

Es ist jedoch Ionesco selber, der einen solchen Bezug zu Deutschland entdeckt hat. Er weist darauf hin, daß das Stück in unserem Lande am erfolgreichsten gewesen sei. Warum wohl? Kaum deswegen, weil die Deutschen, welche die „Vernashornung" der Hitlerzeit miterlebt haben, dadurch politisch-pädagogisch angesprochen werden, sondern aus einem viel tieferen Grund. Er wird erkennbar, wenn wir Berrenger weitersprechen lassen: ... aber wenn du selbst in den Strudel hineingezogen wirst, wenn du dich plötzlich den brutalen Tatsachen gegenüber findest – da kannst du nicht aus, du fühlst dich unmittelbar betroffen. Der Schlag ist zu heftig, als daß du kühl davon Abstand nehmen könntest. –

Und damit ist der andere Weg zum Erfassen des Stückes gewiesen und zugleich angedeutet, warum es gerade bei uns am erfolgreichsten war. Der deutsche Zuschauer erlebt das Spiel in einer Weise, die man Symbiose nennen könnte. Das Drama ist Nachvollzug der Gegenwärtigsetzung deutschen Schicksals in bezug auf die Hitlerzeit – und wie das Wetterleuchten einer drohenden Gefahr, die im Osten heraufzieht, ja in Mitteldeutschland schon beklemmende Wirklichkeit ist. Jeder der Zuschauer mag sich in dem einen oder andern Spieler auf der Bühne wiederfinden oder das ganze Spiel als Projektion des eigenen inneren Dramas in jener dunklen, braun-totalitären Vergangenheit auffassen.

Gewiß ist es so, daß der Mensch schlechthin, also der Mensch überall und immer, dort wo sein personales Eigensein in seinen letzten Wurzeln erlebt wird, dort, wo er im Grund seines Wesens ins Unendliche trifft, einsam vor dem nicht greifbaren, sich verhüllenden Gott steht. Und im Tod, zumindest im Tod, erfährt ein jeder von uns die Einsamkeit in übermächtiger Weise. Aber die großen Nonkonformisten der Menschheit, die Martyrer, Heiligen, die Propheten und Wegweiser erfahren eine ähnliche erschütternde Einsamkeit schon vorher. Und eigenartig, es erfährt sie auch der Angestellte Berrenger im Spiel Ionescos, obschon er von Haus aus weder Held noch Heiliger ist. Aber vielleicht ist das bei vielen zur Höhe gereiften Menschen so gewesen, daß sie von Haus aus keine Größen waren, sondern es erst wurden in kleinen, schwankenden Schritten, sozusagen erst im Gespräch mit dem sie bedrängenden Schicksal. Berrenger ist armselig, fast so armselig wie eine Dostojewskische Sündergestalt. Er möchte auch gar kein einsamer Held sein. Er sucht ein kleinbürgerliches Vergessen bei der Flasche, er sucht Verständnis, Gemeinschaft und Geborgenheit bei Freunden, Bekannten und bei dem Mädchen Daisy. Und wie eines um das andere dem aus unerklärlichen Tiefen auf-

brechenden Herdenbetrieb und der äußeren Verführung erliegt, da möchte er fast mitgehen, mit eintauchen in diese negative Göttlichkeit einer vom Bios gesteuerten Menge. Erst mählich findet er recht zu sich selber, findet, daß er um einer Würde willen, die nicht veräußert werden darf, aufrecht bleiben, nein, aufrecht werden muß: ein Mensch, der eine heimliche Krone trägt und an ein höheres Sein und an höhere Werte glaubt.

Die Schlußszene zeigt ihn allein, überspült von den Wellen der Verlassenheit. Und so wie er zuerst in den Stunden der Versuchung und dann der Bewährung den großen Abfall erlebt, das Röhren der kraftvollen Tiere in den Straßen, ihren Zuwachs, ihren Triumph; erlebt, wie sie Rathaus und Funkhaus besetzen und durch Telefon und Rundfunkgerät in seine verschlossene Behausung dringen – ebenso erlebt in diesem Schauspiel der deutsche Zuschauer jene Zeit, da die totalitären Kolonnen durch die Straßen marschierten und zu immer größerer Zahl anschwollen. Er hört den Gesang und den Marschtritt und sieht die Verzauberung der Menschen durch die geballte Wucht uniformierter Bataillone, deren Männer immer weniger einzelne Personen vor Gott sind und immer mehr gestaltlose Masse, eindrucksvoll und schrecklich durch Häufung und Zahl und furchtbar als gekneteter Teig eines unterweltlichen Willens.

Es wird nicht immer Berrenger sein, der im Parkett sitzt und die „Nashörner" miterlebt, aber immer wird er betroffen sein – so oder so. Und ein geheimes Beben mag den scheinbar wieder gutsituierten Bundesbürger schütteln, wenn er fühlt, daß die „Vernashornung" – hier nicht nur als allgemeine anthropologische, sondern als besondere historische Möglichkeit gesehen – keineswegs überwunden ist, sondern als neue Gefahr in anderer Form an unsere Türen klopft und jenseits des Eisernen Vorhangs Menschen mit äußerster Willenskraft gegen ihre Übermacht kämpfen.

Die italienische Auswanderung im Jahr 1961

In einem Aufsatz der Ausgabe vom 12. 2. ds. J. (2) beschäftigt sich der *Osservatore Romano* mit der italienischen Auswanderung des Jahres 1961. Dabei kommt er auch auf die saisonbedingte Wanderung italienischer Arbeiter nach Deutschland zu sprechen. Wir übernehmen davon einige Punkte.

Es handelt sich vor allem darum, wie es zu erreichen sei, dem Italiener die Arbeit im fremden Lande möglichst zu erleichtern. Darin sind für dieses Jahr bereits Fortschritte gemacht worden. Sie beginnen gleich mit der Abreise des Arbeiters nach Deutschland. Sonderzüge führen die Leute möglichst nahe an die Mittelpunkte ihrer Tätigkeit heran. So gibt es direkte Arbeiterzüge von Neapel nach Frankfurt, von Neapel nach Stuttgart, von Verona nach Stuttgart. Jeden Zug begleitet ein italienischer Beauftragter bis zur Grenze, wo ihn ein deutscher ablöst und bis zur Bestimmungsstation die Obhut übernimmt.

Eine besondere Schwierigkeit sieht der Artikelschreiber in der ausgiebigen deutschen Freizeit. Zwei Tage ohne Arbeit (Samstag/Sonntag) sind lang, wenn man niemand von den Einheimischen kennt und ihre Sprache nicht versteht. Dem soll in italienisch-deutscher Zusammenarbeit abgeholfen werden durch den Bau von Freizeitheimen. Sie bieten für die zerstreut arbeitenden Leute Gelegenheit, einander zu treffen, sich auszusprechen, an Sprachkursen und allgemein bildenden Darbietungen teilzunehmen. Soweit die Italiener ihre Familien mitgebracht haben, sollen für die Kinder Schulen und Kindergärten eingerichtet werden. Einiges ist bereits verwirklicht. Um die Wohnungsfrage befriedigend zu lösen, hat die Nürnberger Bundesanstalt 100 Millionen Mark zu dem niedrigen Zinsfuß von 2% bereit

gestellt. Die gemischte italienisch-deutsche Kommission hat dabei zum Grundsatz erklärt, daß dem einzelnen Arbeitgeber die Pflicht obliege, dem Fremdarbeiter, den er einstellt, eine passende Unterkunft zu verschaffen.

Das sind mehr die allgemein menschlichen Belange, die auf diese Weise gefördert werden sollen. Für die seelsorgerliche Betreuung wird nicht auf zwischenstaatlicher, sondern auf kirchlicher, Ebene gesorgt.

UMSCHAU

Menschen wie Du und ich

Es gehört zu den Eigentümlichkeiten des Menschen von heute, skeptisch, hinterdenklich und desillusioniert zu sein. Zu viele Enttäuschungen, Demaskierungen und ernüchternde Tatsachen wurden ihm zugemutet. Nun glaubt er allerorten auf der Hut sein zu müssen, um sich vor Täuschungen und Enttäuschungen zu bewahren. Auch eine Neigung zu demaskieren, zu entlarven und bloßzustellen mag in ähnlichen Erfahrungen begründet sein. Es treibt den Menschen, der Gegenwart, aufzudecken und zu entblößen, oft mit Bitterkeit und Schadenfreude. Liegt ja im Ergebnis ein Trost, eine Entschuldigung oder Rechtfertigung, eine Beruhigung oder Besänftigung der tief liegenden Gemütsbewegungen, die wir auch Schuldgefühle nennen.

Im Rahmen dieser Entwicklung dürfte auch eine Neigung der Gegenwart zu Desillusionierung im Hinblick auf die Heiligkeit der Heiligen verständlich sein. Dazu kommt, daß die Hagiographie der Vergangenheit manchmal in ihrer Tendenz zu Auslassungen (von Negativem, von menschlichen Schwächen) zu Übertreibungen (von Tugenden und Vorzügen), zu Verzeichnungen, Entstellungen und falscher Gewichtsverteilung der Charaktere, ihrer Motivationen und moralischen Qualitäten unglaubwürdig wirkte und eine Änderung wünschenswert erscheint.

So bemüht man sich um eine wirklichkeitsgerechtere Beschreibung und Charakterisierung, um historische Treue und sorgfältige Analyse, im Zusammenhang damit auch um neue Methoden (vgl. hierzu: *G. Hinzmann SJ*, Theresia von Lisieux – Wandlungen ihres Bildes und ihrer Verehrung, in: *Geist und Leben 33 [1960]*).

Was nun die *Methoden* betrifft, so wäre zunächst an die recht originelle, zugleich aber ehrfürchtige Weise einer Veranschaulichung der lebendigen Person der Heiligen in Form einer *Bilddarstellung* zu erinnern, wie sie *W. Schamoni* bietet (Das wahre Gesicht der Heiligen, *München* ^{3}*1950, Kösel-Verlag*). In oft erschütternden, immer aber lebensnahen Bildern, Porträts und Totenmasken wird die Wand des Scheines und der Vermutungen durchbrochen. Mit dem Antlitz und durch seinen Ausdruck wird die echte Sprache sich offenbarender Innerlichkeit gefunden. Nimmt der Betrachter die recht nüchternen Mitteilungen über die Lebensschicksale der Heiligen hinzu, so erschließt sich ihm eine Tiefendimension, in der, mag er so skeptisch oder mißlaunig sein wie immer, Begegnung und Verweilen möglich wird. Diese schlichte Aug-in-Aug-Situation bietet zudem die Befriedigung

des Sehens (man denke an die unentwegte Aktualität der Illustrierten), des Schauens, schließlich die Möglichkeit zum Erlebnis der eigenen, so schwer faßbaren und in mancher Hinsicht so verborgenen Innerlichkeit.

Die Frage stellt sich mit Recht, ob eine kunstgerechte Analyse des Gesichtsausdrucks, der Praxis diagnostischer Psychologie entsprechend, tiefer führen könnte. Diese Frage dürfte man wohl bejahen. Ein solcher Versuch liegt, so viel wir wissen, bislang noch nicht vor. Und doch gibt es schon seit langem Veröffentlichungen, die eine systematische Erforschung des menschlichen Antlitzes ermöglichen. Erinnert sei hier u. a. an *M. Picard,* Das Menschengesicht und Die Grenzen der Physiognomik, beide im *Eugen Rentsch Verlag, Zürich-Leipzig* erschienen, und an *Ph. Lersch,* Gesicht und Seele, *Ernst Reinhard Verlag, München 1951.*

Die wissenschaftliche Analyse des mimischen Ausdrucks beginnt mit dem diffusen Eindruck, der, soll er verbindlich sein, „auf seine phänomenalen Grundlagen" zurückgeführt (Lersch), also in seine Einzelheiten zerlegt werden muß. Dieser Eindrucksanalyse sollte sodann eine sorgfältige Bestimmung der mimischen Einzelerscheinungen, wie Mimik der Augen, der Stirne, des Untergesichtes (des Mundes) folgen. Neben der Analyse der einzelnen Regionen oder auch „Gelände" des Antlitzes sind aufschlußreich: die Ausdrucksfülle, der mimische Ausdrucksgrad, die Bewegtheit des Mienenspiels, der habituelle Spannungsgrad des Gesichtes, die Tiefe des mimischen Geschehens, der Innervationsverlauf (Kürze oder Länge, schroffer oder langsamer Richtungswechsel der Bewegungen). Außer dem letzten Punkt, der nur bei dem sich bewegenden Gesicht zur Anwendung kommen kann, lassen sich die genannten „Totalaspekte" auch beim Bild der Heiligen verwenden. Eine dergestalt sorgfältige Analyse dürfte wertvolle Ergänzungen für das Seelenbild der Heiligen zu liefern imstand sein. Vorausgesetzt wird allerdings, daß das Bild wirkliches Abbild ist, also einer ernst zu nehmenden Porträtierung entstammt.

Ein sehr schöner Hinweis Picards soll in diesem Zusammenhang Erwähnung finden: „Die Grenze der Physiognomik ist gegeben mit dem Mangel an Liebe, an liebender Betrachtung ... Niemand aber ist so unmenschlich wie der Physiognom, der einen lebenden Menschen vor sich hat, dem er jeden Augenblick das verweigert, was der Mensch jeden Augenblick fordert: Liebe ... Das registrierende Erkennen ist bloß ein quantitatives Erkennen, das Quantitative soll das Qualitative ersetzen: die Liebe. Eine solche Art des Erkennens wirkt auch auf den Erkannten, es zerstört ihn" (Grenzen der Physiognomik, a. a. O. 17). Diese Bemerkung sollte jeder charakterologischen Diagnostik, jeder Hagiographie, besonders deren modernen Methoden als Richtschnur dienen.

Neben die Methode der Antlitzbetrachtung trat neuerdings die der *Schriftdeutung* als Hilfe, die Heiligen in ihrer Menschlichkeit zu sehen. G. Moretti, ein italienischer Ordensmann, wagte das schwierige Unternehmen, Schriften der Heiligen, selbst aus fernen Zeiten, charakterologisch zu deuten (*Girolamo Moretti,* Die Heiligen und ihre Handschrift, *Heidelberg 1960, F. H. Kerle*).

Die Methode des Autors wird nicht sehr eingehend geschildert. Immerhin ist ersichtlich, daß er eine strenge Zuordnung der Schriftmerkmale zu seelischen Eigenschaften als selbstverständlich voraussetzt. So liest man in einer Tabelle, die den charakterologischen Gutachten zur Orientierung des Lesers vorausgestellt wird, neben manchen anderen Deutungen folgende: offene a und o = sexuelle Ansprechbarkeit, Günstlingswirtschaft, trockene Schrift = Geiz, Rechtsneigung der Schrift = Niedergeschlagenheit, Melancholie usf., auseinandergezogene Schreibweise = Expansivität, steile Schrift = Haltung usf. Merkmale und Deutungen der ersten Tabelle faßt der Autor unter der Rubrik „Beziehung zur menschlichen Willenshaltung" zusammen. Eine zweite Tabelle dient den Merkmalen und Deutungen,

die „Beziehungen zum geistigen Leben" haben. Auch hier seien einige fixe Deutungen wiedergegeben: ungeordnete Schrift = ideelles Durcheinander, leicht gegeneinander gerichtete Buchstaben = psychologisches Eindringungsvermögen, hohe Schrift = Übertreibung in der Darstellung, langsame Schreibweise = Trägheit usf.

Die Ergebnisse dieser Schriftdeutung sind recht lebensnahe Schilderungen, oft schockierender Art. Als Beispiele seien zwei Auszüge aus Gutachten mitgeteilt: 1. (Franz von Assisi) „Dem Charakter nach zählt der Heilige zu den Menschen, die von der Natur aus in der Hingabe an die anderen aufgehen (kurvige Schrift). Er verzichtet auf alle, noch so gerechtfertigten Ansprüche seiner eigenen Person um der Liebe willen, die in ihm den höchsten Grad einer stetigen (zeilengerade Schrift, gerade Grundstriche) Großherzigkeit (Weite zwischen den Buchstaben) erreichte, wobei er allerdings auch (ausgewogenes Schriftbild) dem Drang Gesetze vorzuschreiben (Druckstärke I) und dem Bedürfnis nach großzügigen Gesten (anmutige Schriftzüge) gelegentlich nachgab. Mit einem Wort, es ist sein größten Bestreben, der Mitwelt Gutes zu tun und alle Bemühungen um die eigene Vervollkommnung auf dieses Ziel abzustellen." 2. (Ignatius von Loyola) „Um zu Tugend und Heiligkeit zu gelangen, müßte der Schreiber seiner vielen ungebändigten Triebe Herr werden und vor allem seinen Egoismus und seinen Ehrgeiz überwinden, was, bei der Stärke dieser Anlagen, äußerst schwer fallen dürfte. Er müßte seine Handlungen von Anmaßung und Großtuerei (feierliche Schrift) reinigen, die ihm eigene Strenge gegen sich richten und nicht zuletzt seine Rachsucht abtöten. Bevor er sich daran macht, anderen Vorschriften zu geben, müßte er sich selbst an die sittlichen Normen des Guten halten. Schließlich müßte er, statt die eigene Person in den Vordergrund zu stellen, sich mit allen seinen Kräften zu Gott erheben, auf ihn alle Hoffnung und allen Anspruch gründen und ihm allein die Ehre geben."

Der deutsche Bearbeiter des Buches bemerkt übrigens in der Einführung: „Bei den von ihm (dem Autor) diagnostizierten Heiligen war Moretti nur bei einigen schon vor der graphologischen Analyse darüber orientiert, von wem die Handschriftenprobe stammte." Leider geht aus der Darstellung Morettis nicht hervor, welchen Gutachten solche Kenntnis vorausging.

Man kann nicht leugnen, würde die Methode der Deutungspraxis Morettis gesicherte Erkenntnis garantieren, die Begegnung mit den Heiligen wäre ein aufregendes Erlebnis. Begabt mit manchen guten Leidenschaften, belastet mit manchen bösen – kämen sie den Alltagsmenschen gleich. Die Absicht des Autors – Desillusionierung im Hinblick auf die Außergewöhnlichkeit des Niveaus der Heiligen, Einsicht in die Heilsökonomie der gnädigen Führung Gottes und der Mitarbeit des einzelnen anderseits – wäre gelungen. Aber die Deutungen haben ihre großen Schwierigkeiten.

Zunächst ein allgemeiner Hinweis zum Thema „Graphologie als Wissenschaft": „Es ist kein Zweifel, daß ... sich in der Schrift ausdrücken können: die Sachlichkeit, die Objektivität, das Schönheitsideal, das Persönlichkeitsideal, der Formsinn, die Selbständigkeit, der Gemeinschaftssinn, das Temperament, das geistige Niveau, die Struktur der Persönlichkeit und ihre Zucht" (*Alois Wenzel*, Graphologie als Wissenschaft, *Leipzig 1937, Quelle und Meyer, 119*). Als Bedingung, unter der die Graphologie zu befriedigenden Ergebnissen kommt, nennt Wenzel folgende Voraussetzungen: „Die Deutung der Schrift im ganzen und ihrer Merkmale fordert auf alle Fälle ein Organ für die Ausdrucksbewegung, bedarf aber der Prüfung nach empirisch bewährten Gesetzen, die teils an der endgültigen Schrift, teils an der Schriftentwicklung gewonnen werden kann. Die Leitlinien für die Schriftanalyse folgten weitgehend der Entwicklung der Psychologie. So haben sich in den verschiedenen Systemen als beherrschende Gesichtspunkte herausgebildet: die Polari-

tät von Gefühlsantrieb und Willen, von Spannung und Lösung, von Dominante und Gegendominante, von zentrifugalem und zentripetalem Richtungssinn, von Innen- und Außenwendung, von männlichem und weiblichem Habitus. Die *Vieldeutigkeit und Mehrwertigkeit der Einzelmerkmale* erklärt sich teils aus der Verschiedenartigkeit dieser Gesichtspunkte, die sich nicht ausschließen, sondern ergänzen, teils aus der Einschränkung ihrer Werthöhe durch Beachtung des allgemeinen ‚Schriftniveaus', d. h. der selbständigen Eigenart, des Reichtums, der Harmonie und der Sinnerfülltheit der Schrift, teils aus der Mitbeachtung von Nebenzügen."

Wenn auch von diesen Ausführungen manches erklärungsbedürftig ist, so genüge hier der Hinweis auf die Kompliziertheit des schriftdeutenden Vorganges. Bei Moretti findet sich eine Schlichtheit der Zuordnung von Merkmal und seelischer Eigenschaft, die wissenschaftlich nicht haltbar ist. Zudem sind die deutenden Aussagen von einer Art, die die Grenzen der Graphologie sprengt. Dazu die Stimme zweier sachkundiger Graphologen, die durch ihre kritischen und zugleich kompilierenden Arbeiten zu einer guten Überschau der verschiedenen Schulen und deren Ergebnisse erheblich beigetragen haben: „Da die Graphologie aufs engste mit der Psychologie verbunden ist, spielen auch deren Grenzen für sie eine wichtige, meist zu wenig beachtete Rolle. Der Laie nimmt an, daß die Psychologie über eine fix und fertige, wohlerprobte und allgemein anerkannte Terminologie verfüge, in Verbindung mit ebenso fix und fertigen, wohlerprobten und allgemein anerkannten diagnostischen Verfahrensweisen, mit deren Hilfe man einwandfrei feststellen und beschreiben kann, wie ein Mensch ‚wirklich ist'. Gerade dies trifft nicht zu" (*W. Müller* und *A. Enskat*, Graphologie gestern und heute, *Stuttgart 1951, Altdorfer Verlag, 147*). Noch skeptischer äußert sich P. R. Hofstätter, wenn er schreibt: „Die Abschätzung der Leistungsfähigkeit von Ausdrucksdiagnosen bereitet die größten Schwierigkeiten ... Völlig uneingeschränkt gilt daher D. Rohrachers Warnung (1956): ‚Methoden, mit denen man den Charakter eines Menschen rasch und sicher feststellen kann, gibt es nicht'" (*P. R. Hofstätter*, Psychologie, *Frankfurt 1960*). „Wie der Mensch wirklich ist", der „Charakter eines Menschen" – da ist die Grenze erreicht, und wer über den sittlichen Kern, über die „sittlichen Wertungen und Grundsätze, denen ein Mensch huldigt, über sein Gerechtigkeitsbedürfnis, seine sexuelle Moral, seine Einstellung in ethisch so wichtigen Konfliktsfällen" (*A. Wenzel* a. a. O.) graphologische Aussagen macht, hat deutlich die Grenze überschritten. Vielleicht ist der folgende Zusatz auch noch instruktiv: „Wir erfahren aus der Schrift so gut wie nichts Wesentliches über das Gedächtnis des Menschen noch über die vorherrschenden Gedächtnisinhalte, über sein positives Wissen und Können, nichts über den tatsächlichen Gehalt seiner Weltanschauung und wenig über die konkreten Gefühle und Leidenschaften, zu denen er neigt (namentlich wenn diese ... der Schreibsymbolik fern sind), über sein Naturgefühl, seine Tierliebe, seine Vaterlandsliebe, seine Mitleidfähigkeit, seine Fähigkeit zu lieben und zu hassen, noch gar den Gegenstand seiner Liebe und seines Hasses" (*A. Wenzel* a. a. O. 120).

Trotz dieser Einschränkungen und kritischen Ausstellungen bleibt ein Positives festzustellen, das Anerkennung verdient. Der Mensch begegnet dem Mitmenschen, auch wenn er Jahrhunderte früher gelebt hat, in seinen schriftlich geäußerten Gedanken; das ist uns geläufig. Er begegnet ihm jedoch ebenso in der einmaligen Bewegtheit seiner Schrift. Manchem mag diese Begegnung nichts mehr sagen, man kann seinen Sinn dafür wecken. Auch in Schriften kann man sich selber wiederfinden, wie man sich in Antlitzen spiegeln kann. Und das ist ein wahrer Reichtum, der in der Schrift Morettis ausgebreitet ist, ein Reichtum, an dem man sich erfreuen kann.

Eine dritte Methode, den Heiligen

empirisch näher zu kommen, ist die Auswertung ihrer Mitteilungen, im besonderen ihrer Selbstdarstellungen. Der Wissenschaftsbereich, der hier zuständig ist, dürfte am ehesten die Psychoanalyse oder der weitere Bereich der Tiefenpsychologie sein. Grundsätzlich fragt diese Psychologie, was seelische Erscheinungen dunkler oder rätselhafter Art, aber auch Fragestellungen persönlicher Prägung, besondere Leiden oder peinliche und peinigende Seelenzustände bedeuten. Das Wort „Bedeutung" hat in diesem Zusammenhang einen eigenen Klang und eine eigene Tiefe, bezieht es sich doch auf die Geschichte eines Menschen, seine Geschichte, den vielfachen, dunklen Hintergrund, aus dem er kam und gewachsen ist. Neben der Geschichte wird auch die dem Menschen je eigentümliche Dynamik mit ihren unbewußten Quellgründen angezielt, wenn man nach der Bedeutung von seelischen Phänomenen fragt. Erstaunlich ist es, wie sehr auch heiligmäßige und heilige Menschen, dringt man tiefer, von menschlichen und oft auch allzu menschlichen Konflikten gequält werden, die in der Geschichte ihres Lebens begründet sind.

Ein sehr eindrucksvolles Bild der Geschichte einer Seele, in deren Leben die Angst, auch die religiöse Angst, von großem Gewicht war, vermittelt das Buch von *Arnold Künzli*, Die Angst als abendländische Krankheit, *Zürich 1948, Rascher Verlag*. Im Mittelpunkt steht die Gestalt Kierkegaards, des tieffrommen Dänen, der um die wahre Christlichkeit zeitlebens rang. Der Autor versucht die enorme Lebensangst Kierkegaards zu erklären. Es gelingt ihm, diese Angst auch aus den Erlebnissen des Kindes verständlich abzuleiten. Im eigentlichen ist es der Vater, die Gestalt des Vaters, die den Knaben geprägt, aber auch seine tiefwurzelnde Angst, auch seine religiöse, seine christliche Angst entscheidend mitgeprägt hat. Ein frommer Mann, ein sehr strenger Mann, dieser Vater. Ein Mann, „der zum König emporsah, die Geistlichkeit hochachtete und die Polizei verehrte..." (a.a.O. 46). Ein Mann, der sein Söhnchen Sören innig liebte und es über Gebühr an sich fesselte, der in pietistischem Eifer die Forderung nach Verleugnung und Abtötung alles Weltlichen und Sinnlichen, alles „Fleisches" in recht unkindlicher Weise an sein Kind stellte, es der Welt und der Mutter entfremdete, es ängstigte und in Konflikte führte, aus denen es immer weniger herausfand, in die es sich immer tiefer verlor. Kierkegaard selbst sagte von sich: „Das ganze Dasein ängstigt mich, von der kleinsten Mücke bis zu den Geheimnissen der Inkarnation" (a.a.O. 138).

Das ist ein treffendes Beispiel der großen Bedeutsamkeit der Geschichte eines Menschen, seiner Kindheitserlebnisse. Es ist doch natürlich, daß eine solch tiefsitzende Angst auch im religiösen Bereich spürbar werden mußte. In vielen Reflexionen hat Kierkegaard seine Angst, auch seine religiöse Angst, zu fassen und zu erklären versucht. Noch mehr: er hat sie religiös zu verarbeiten gesucht in immer erneuten heroischen Anstrengungen, gedrängt von deprimierenden Begleiterscheinungen: wie Einsamkeit und Unverstandensein.

Man hat schon gelegentlich den Weg analytischen Deutens innerhalb der Hagiographie beschritten (vgl. *Louis Beirnaert*, Note sur les attaches psychologiques du symbolisme du coeur chez Ste Marg.-Marie, *Etudes Carmelitaines, Declee de Brouwer, Paris 1950*) – es war eine Vertiefung des Verständnisses möglich, manches, das rätselhaft dalag, wurde durchsichtig, achtlos beiseite Liegendes wurde vielleicht zum Mittelpunkt, zum Ausgangspunkt neuen und vertieften Begreifens. Aber die Psychologie hat auch ihre Gefahren. Sie sind dann gegeben, wenn sie mehr ist und wird als Methode, vermittelnde Hilfe, wenn sie Selbstzweck wird.

Hubert Thurn SJ

BESPRECHUNGEN

Theologie

Die Kirche und ihre Ämter und Stände. Festgabe Sr. Em. Joseph Kard. Frings zum Goldenen Priesterjubiläum am 10. August 1960 dargeboten. Hrsg. v. *W. Corsten, A. Frotz* und *P. Linden*. (XI u. 701 S.) Köln 1960, J. P. Bachem. Ln. DM 70,50.

Unter der großen Zahl von Festschriften, die im deutschen Sprachgebiet in den letzten Jahren erschienen, ist diese zweifellos eine der umfangreichsten. Es sind 37 Autoren, die sich hier zu einer Festgabe an Kardinal Frings zusammengefunden haben. Ihr gemeinsames Thema ist gleichzeitig eine Huldigung an das erzbischöfliche Amt des Geehrten. Es will das Wesen und die Gestalt der Kirche in ihrer reich gegliederten Einheit sichtbar machen. Die einzelnen Beiträge beschäftigen sich daher mit Theologie, Geschichte und Pastoral der Ämter und Stände in der Kirche: Bischofsamt, Priestertum, Ordensstand und Laienchristentum. Auch eine Reihe von Themen aus der Geschichte des Erzbistums Köln kommen zur Sprache.

Es würde den Raum dieser Besprechung bei weitem überschreiten, wollte man auch nur die Titel der 37 Beiträge nennen. Es sei deswegen nur auf das Ganze dieser Festschrift hingewiesen, die man kürzlich ein „Symposion deutscher Theologie" genannt hat. Der Verlag hat ihr eine glänzende Ausstattung gegeben, so daß der stattliche Band auch nach außen hin eine wahre „Festgabe" geworden ist. W. Seibel SJ

Lexikon für Theologie und Kirche. 2. Auflage, hrsg. v. *J. Höfer* und *K. Rahner*. Bd. 5: Hannover bis Karterios. (11 Seiten, 1384 Sp.) Freiburg 1960, Herder. Ln. DM 77,—.

Das neue „Lexikon für Theologie und Kirche" ist mit diesem fünften Band zur Hälfte vollendet. In den vier Jahren seines Erscheinens hat es sich als das repräsentative Nachschlagewerk der katholischen theologischen Wissenschaft erwiesen, das der ersten, vor nun 30 Jahren erschienenen Auflage gleichrangig zur Seite steht. Es ist sogar gelungen, fast den gleichen Erscheinungsrhythmus beizubehalten — eine bei den heutigen Schwierigkeiten staunenswerte Leistung der Herausgeber und des Verlags.

Freilich hat sich in der katholischen Theologie ein zu tiefgreifender Wandel vollzogen, als daß sich das Lexikon ihm hätte entziehen können. Darum unterscheiden sich die beiden Auflagen schon in der Nomenklatur und mehr noch im inneren Aufbau und in der theologischen Aussage. So haben alle systematischen Fächer und noch stärker die bibelwissenschaftlichen Themen ein ungleich größeres Gewicht erhalten, als ihnen in der ersten Auflage zukam. Hier haben sich die Akzente von den historisch-positiven Fragen kräftig auf Systematik und Bibeltheologie verschoben. Die Veränderungen zeigen sich weiter darin, daß man viel häufiger auf Fragen und ungelöste Probleme stößt als auf sichere Thesen und feste Antworten. Damit hängt die Offenheit des Denkens zusammen, die immer neue Anregungen gibt und stets zum Weiterdenken anreizt, die aber im selben Maß die innere Geschlossenheit einer systematisch aufgebauten Theologie eingebüßt hat. Man mag solche Veränderungen begrüßen oder sie bedauern, das Lexikon ist in seinem Aufbau und in seiner Aussage ein genaues Spiegelbild unserer theologischen Situation, ihrer Stärke und ihrer Schwäche zugleich. Der Versuch, die alte Auflage zu kopieren, wäre nicht nur ein Anachronismus, er wäre gar nicht gelungen. Darum haben Herausgeber und Verlag den im Grund allein möglichen Weg gewählt, und man kann ihrer Leistung die Anerkennung nicht versagen.

Der vorliegende fünfte Band enthält wiederum eine Reihe wichtiger und umfangreicher Beiträge, unter denen der Artikel „Jesus Christus" die erste Stelle einnimmt. Die Literaturhinweise sind im allgemeinen von mustergültiger Vollständigkeit. Man spürt hier die erfahrene Hand der Redaktion und ihres Mitarbeiterstabes.

W. Seibel SJ

Rahner, Karl: Schriften zur Theologie. Bd. 4: Neuere Schriften. (507 S.) Einsiedeln 1960, Benziger. Ln. DM 19,80.

Auch der vierte Band der Schriften Karl Rahners enthält Beiträge zu fast allen Gebieten der Theologie: Überlegungen zur Dogmenentwicklung, über den Begriff des Geheimnisses, Fragen zum Traktat „de Trinitate", zur Theologie der Menschwerdung, zur Osterfrömmigkeit, zur Gnadenlehre, zur Eucharistie und zur Eschatologie. Die 17 Aufsätze stammen aus den letzten drei Jahren und wurden alle schon in Zeitschriften oder Sammelwerken veröffentlicht. Man mag es bedauern, daß der Ideenreichtum um die schöpferische Kraft Karl Rahners bisher nicht zu einer systematischen Dogmatik geführt haben. Doch hat auch diese Art, in einzelnen Aufsätzen die Probleme von immer neuen Seiten anzugehen, ihren besonderen Reiz und gibt zahllose Anregungen, auch dort, wo Widerspruch wach wird. Das Werk Karl Rahners gehört ohnedies schon längst zu den bedeutendsten Leistungen der gegenwärtigen dogmatischen Theologie. Deswegen wird dieser Band ein nicht geringeres Echo

finden als die drei vorhergehenden, die zum Teil schon in 3. Auflage vorliegen.

W. Seibel SJ

Hanssler, Bernhard: Das Gottesvolk der Kirche. (189 S.) Düsseldorf 1960, Patmos. DM 14,50.

Die Neuentdeckung der Kirche, die vor nun bald 40 Jahren in der katholischen wie der protestantischen Theologie fast gleichzeitig einsetzte, hatte weitreichende Folgen nicht nur für die theologische Wissenschaft, sondern auch für das Bewußtsein von der Kirche überhaupt. Jenseits der institutionellen „Außenseite" der Kirche, auf der zu lange fast ausschließlich der Blick geruht hatte, erfaßte man wieder das Mysterium der Kirche als des übernatürlichen Gefäßes der Gnade, als der Gegenwart des Geistes Gottes in der Welt und der Quelle des übernatürlichen Lebens. Durch die Enzyklika „Mystici corporis" (1943) wurde diese Bewegung vom Lehramt der Kirche selbst aufgenommen, weitergeführt und — so möchte man heute sagen — zu einem gewissen Abschluß gebracht. Denn längst war die Gefahr aufgetaucht, bei dieser mehr nach innen gerichteten Betrachtungsweise das „Außen" — die hierarchische Struktur, das Institutionelle, besonders aber die Aufgaben der Kirche in Staat und Gesellschaft — zu übersehen oder ungebührlich zurückzudrängen.

Hier setzt das neue Buch des geistlichen Direktors des Zentralkomitees der deutschen Katholiken ein. Es ist eine theologische Untersuchung, in der jene Seite der Kirche ins Auge gefaßt wird, die heute wieder drängende Bedeutung erlangt hat: ihr Auftrag, den sie in dieser Welt zu erfüllen hat. Hanssler versteht die Kirche mit J. A. Möhler als die „gegenwärtige Autorität Christi" („ihre eigentliche theologische Formel": 97). Als solche hat sie nicht nur ihre Glieder zum ewigen Heil zu führen, sie hat auch „die Bestimmung, die transzendente Wahrheit gegenüber den Trägern der politischen Ordnung zu repräsentieren" (173), eine Bestimmung, von der schon Jo 18, 33—38 und Eph 3, 10 die Rede ist. Sie muß den Willen und die Bereitschaft besitzen, das öffentliche Leben mitzugestalten, und zwar auch mit den Mitteln, mit denen sich die Kräfte der Gesellschaft in der demokratischen Ordnung repräsentieren. Dies aber ist, so zeigt H., die spezifische Aufgabe der Laien und jene Mündigkeit, zu der sie in besonderer Weise berufen sind. Die Kirche ist also nicht „einseitig mystisch, d. h. welt- und geschichtsjenseitig", sondern, wie schon der große Kardinal Newmann sagte, „eine imperiale Macht der Geschichte, mannigfach bezogen auf deren sämtliche imperiale Gründungen" (21).

Das Buch ist in einer lebendigen und erfrischend deutlichen Sprache geschrieben, voll geistreicher, nicht selten scharf pointierter Formulierungen, in denen die Probleme ohne viel Umschweife angepackt und beim Namen genannt werden. Selbstverständlich ist es keine vollständige Dogmatik der Kirche. Aber in seiner Zielsetzung und Gedankenführung ist es ein höchst notwendiges Buch, nicht minder wichtig als die streng dogmatischen Untersuchungen.

W. Seibel SJ

Pol, W. H. van de: Der Weltprotestantismus. Glaubens- und Lebenswelt unserer Brüder. (286 S.) Essen 1960, Ludgerus Verlag. Ln. DM 18,50.

Im Unterschied zu seinem vor einigen Jahren erschienenen Buch „Das reformatorische Christentum" — immer noch die beste deutschsprachige Darstellung der dogmatischen Grundlagen des Protestantismus! — will der holländische Theologe hier „ein allseitiges, wohlabgewogenes und wirklichkeitsgetreues Bild" des Weltprotestantismus „in seiner ganzen bunten Verschiedenheit von Typen und Schattierungen" geben (9). Er wendet sich weniger an Fachleute, als an einen möglichst breiten Leserkreis.

Das Buch behandelt den lutherischen (13 bis 90), den reformierten (91—149) und schließlich den anglikanischen Protestantismus (151—212), von dem der Verf. mit Recht sagt, daß er nicht in der Mitte zwischen katholischer Kirche und Reformation, sondern grundsätzlich auf seiten der Reformation stehe. Ein letztes Kapitel beschreibt die aus dem Protestantismus hervorgegangenen Bewegungen und Freikirchen (214 ff.).

Die Darstellung ist von jener Sachkenntnis und Objektivität, die man an allen Schriften van de Pols rühmen muß. Er vermeidet jede Polemik, ohne die Unterschiede zu verschweigen oder das katholische Dogma zu verharmlosen. Ein besonderer Vorzug ist es, daß er den religiösen Ursprung der Reformation kräftig hervorhebt und gleichzeitig die zahlreichen kulturellen, sozialen und politischen Faktoren, ohne die weder die Reformation noch der heutige Weltprotestantismus denkbar sind, nicht (wie dies häufig geschieht) übergeht. Für den Leserkreis, an den es sich wendet, ist das Buch zweifellos die beste Einführung in die „Glaubens- und Lebenswelt unserer Brüder", die wir im deutschen Sprachraum zur Zeit besitzen. Man kann es deswegen nur nachdrücklich empfehlen.

Leider hat man versäumt, die den einzelnen Kapiteln beigefügte umfangreiche Bibliographie der 1956 erschienenen holländischen Ausgabe auf den heutigen Stand zu bringen. So sind häufig veraltete Auflagen verzeichnet, und manche der hier aufgeführten fremdsprachigen Werke sind inzwischen in deutscher Übersetzung erschienen. Auch ist die letzte Lambeth-Konferenz nicht, wie es noch Seite 204 heißt, die 8. von

1948, sondern die 9. von 1958. Schließlich hätte der Übersetzer statt des ungebräuchlichen „Lutheranismus" besser den Ausdruck „Luthertum" gebraucht.

W. Seibel SJ

Niesel, Wilhelm: Das Evangelium und die Kirchen. Ein Lehrbuch der Symbolik. 2., überarbeitete Auflage. (300 S.) Neukirchener Verlag 1960. Kt. DM 24,50.

Das Werk W. Niesels ist eine Symbolik besonderer Art. Der Verf. begnügt sich nicht mit einer referierenden Wiedergabe des Glaubensgutes der christlichen Gemeinschaften. Er vergleicht es vielmehr mit der Barmer theologischen Erklärung von 1935 und beurteilt es nach dem dort aufgestellten Maßstab. In diesem Sinn will er „die Konfessionen befragen, wie das ihnen anvertraute Evangelium bei ihnen zur Geltung kommt, wie sie sich diesem Evangelium stellen und wie sie es weitergeben" (19). Damit hat er einen klaren Standpunkt bezogen, von dem her das Buch eine einheitliche Richtung bekommt.

Der Verf. verteilt den Stoff auf drei große Kapitel: „Das Evangelium und der römische Katholizismus" (21—103), „das Evangelium und die orthodoxe Kirche" (104—140), „das Evangelium und die Kirchen der Reformation" (141—295). Im letzten Teil werden neben Luthertum und Calvinismus auch die anglikanische Kirche, Kongregationalismus, Baptismus, Methodismus und die Quäkerbewegung besprochen. Die Lehren der lutherischen und reformierten Bekenntnisse werden nicht gesondert behandelt, sondern jeweils bei den einzelnen Lehrstücken einander gegenübergestellt — ein deutliches Zeichen, daß der Verf. zu einer Überwindung dieser innerreformatorischen Gegensätze beitragen möchte.

Die Darstellung der katholischen Kirche ist von einer seltsamen Verständnislosigkeit. Als Quelle wird neben dem Enchiridion von Denzinger (im allgemeinen in der Auswahl, die sich bei Mirbt findet) meist nur die Dogmatik von Bartmann benutzt. Dabei werden Privatmeinungen katholischer Theologen unbedenklich mit der Lehre der Kirche gleichgesetzt und überdies an nicht wenigen Stellen falsch dargestellt. Es seien nur einige wenige Fehler herausgegriffen, die sich durch einen Blick in eine moderne katholische Dogmatik (etwa in die von M. Schmaus) oder auch durch ein aufmerksameres Studium des Werkes von Bartmann leicht hätten korrigieren lassen.

Die Vulgata-Dekrete besagen niemals, daß die Hl. Schrift nur in dieser lateinischen Übersetzung „heilig und kanonisch" sei (22 f.): „heilig und kanonisch" ist der allein inspirierte Urtext. Die Vulgata wird in den Dekreten (D 785; 1787) für den offiziellen Gebrauch der Kirche als die „authentische" Übersetzung ausgewählt, und ihre Anerkennung besagt lediglich, daß sie von dogmatischen Irrtümern frei ist. — Eine genaue Feststellung, welche päpstlichen Entscheidungen unfehlbar sind, ist nicht „sehr schwierig" (27), sondern nach der eindeutigen Bestimmung des Can. 1323 § 3 des CIC mit Leichtigkeit zu treffen. Es ist daher unverständlich, wie die Verurteilung der Sätze Luthers („Exsurge Domine" 1520) und Quesnels („Unigenitus" 1713) oder der Syllabus (1864) mit der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens auf eine Stufe gestellt und als unfehlbare Entscheidungen angesehen werden können (27). — Ebenso falsch ist die Behauptung, die katholische Theologie könne auf Grund ihrer Lehre von der Möglichkeit eines „status naturae purae" „einen vollständigen Begriff vom Menschen" bilden „unter Außerachtlassung seines Verhältnisses zu Gott" (42), so daß der Mensch hier „abgeschirmt gegen Gottes Anspruch" lebe (47). — Auch die Behauptung, bei der von einem Nichtkatholiken gespendeten (gültigen!) Taufe würde die heiligmachende Gnade nicht verliehen (63), widerspricht der eindeutigen Lehre der katholischen Kirche. — Schließlich wurde die Frage nach Form und Materie der Priesterweihe bereits am 30. 11. 1947 durch die Konstitution „Sacramentum ordinis" geklärt, so daß sich die Überlegungen auf Seite 84 erübrigen.

Diese wenigen Hinweise mögen genügen. Es ist selbstverständlich, daß jeder evangelische Christ wesentliche Dogmen der katholischen Kirche ablehnen muß, wenn er seinem Bekenntnis treu bleiben will. Man müßte aber von einem solchen Werk verlangen können, daß es die Lehre dieser Kirche ohne Verzeichnungen darstellt, zumal es an leicht zugänglichen Hilfsmitteln nicht mangelt. Es ist dies schon eine Forderung wissenschaftlicher Redlichkeit.

W. Seibel SJ

Persson, Per Erik: Evangelisch und Römisch-katholisch. Kernfragen heutiger Diskussion. (71 S.) Göttingen 1961, Vandenhoeck. Kt. DM 3,80.

Die kleine Schrift ist eine sehr sorgsame und auf Objektivität bedachte Darstellung der Glaubensunterschiede zwischen Katholiken und Protestanten. Der Verf. geht ohne viel Umschweife auf die Fragen zu, die er für die entscheidenden hält: das Verhältnis von Geist und Wort, oder besser: das verschiedene Verständnis des kirchlichen Amtes. Nach der evangelischen Lehre, so führt er aus, wirkt der Geist nur durch das Wort, für den katholischen Glauben zuerst durch das kirchliche Amt. Das Amt sei hier „als Christus-Repräsentation eine Sichtbarmachung des unsichtbar gegenwärtigen Christus" (55). Deswegen sei auch das Wahrheitskriterium der gegenwärtigen Verkündigung ein je verschiedenes: für den

Protestanten die (sachliche) Übereinstimmung mit der Schrift, für den Katholiken die Beglaubigung durch die Kirche.

Damit hat er die entscheidenden Unterschiede richtig gekennzeichnet. Freilich bleibt das volle Verständnis für den katholischen Glauben verschlossen. Wenn es heißt, die katholische Kirche sei im Grund ihr eigener Herr und höre nicht auf Gottes Wort, sondern „bloß auf sich selber" (45), dann kommt das daher, weil er nur die autoritative, nicht aber die dienende Rolle des Amtes sieht. W. Seibel SJ

Brandenburg, Albert: Gericht und Evangelium. Zur Worttheologie in Luthers erster Psalmenvorlesung. (173 S.) Paderborn 1960, Bonifacius-Druckerei. Leinen DM 12,50.

Die Aufzeichnungen der Psalmenvorlesungen, die Luther in den Jahren 1513—1515 hielt, sind die ersten Dokumente seiner Lehrtätigkeit als Professor der Exegese an der Universität Wittenberg. Die theologischen Motive, die ihnen zugrundeliegen, und die Gedankenführung, die hier sichtbar wird, geben wichtige Aufschlüsse über die theologische Entwicklung Luthers und über die Frühgeschichte der Reformation. Sollten sich bereits in den Schriften des jungen Luther die Grundprinzipien der reformatorischen Theologie finden, dann ist die Reformation in theologischen Entscheidungen begründet, und die Mißstände der damaligen Kirche können den Abfallprozeß bestenfalls beschleunigt, nicht aber ausgelöst und noch weniger verursacht haben. Dann wäre auch die moderne protestantische Theologie auf einem Weg, den schon Luther beschritten hat.

Deswegen hat der Verf. mit seiner Studie eines der wichtigsten Themen der Lutherforschung aufgegriffen. In seiner sehr sorgfältigen und genauen Untersuchung kommt er zum Ergebnis, „daß bei Luther... alle Theologie als Aussage von dem im Widerspruch zur Welt gnädig handelnden Gott hintendiert auf die im Wort geschehende Heilstat. Das gepredigte Wort ist als gegenwärtig heilswirksames Wort der entscheidende Höhepunkt dieser Theologie des jungen Luther" (20). Die durchaus richtige Einsicht von der Heilswirksamkeit des Wortes wird mit solcher Ausschließlichkeit betont, daß Kirche und Sakramente in den Hintergrund treten. So findet sich schon in diesem frühen Stadium der Theologie Luthers unter einer noch korrekten Terminologie eine Akzentverschiebung, die in gerader Linie zur reformatorischen Lehre vom „Wort allein" und zur heutigen kritischen Theologie führt. „Die krisenhaften Probleme heutiger Lutherischer Theologie" sind also „schon im Werk des vorreformatorischen Luther grundgelegt" (154), und K. Holl hatte recht, wenn er sagt, „daß in der Psalmenvorlesung schon der ganze spätere Luther drinsteckt" (zit. 121).

Zu einer Zeit also, in der das Problem der kirchlichen Mißstände bei Luther noch kaum eine Rolle spielte, hatte er sich bereits auf einen Weg begeben, der, wenn er ihn zielstrebig ging, aus der Kirche hinaus führte. Ob man nun diesen Wandel mit G. Ebeling in einer neuen Hermeneutik sieht oder mit A. Brandenburg in der reinen Worttheologie, die Entscheidung fiel in jedem Fall auf dem Gebiet der Theologie und des Dogmas. Dieses Ergebnis ist von nicht geringer Bedeutung für die Bemühungen um die Wiedervereinigung der Christen. Es kann hier manche Klärung bringen. W. Seibel SJ

Völkerkunde

Völkerkunde. Zwölf Vorträge. Hrsg von *Burghard Freudenfeld.* (157 S.) München 1960, C. H. Beck. Geb. DM 8,80.

Mitglieder des Frobenius-Instituts, Frankfurt, sprechen in diesen Vorträgen von den großen Problemkreisen ihres Faches, über Methoden und Ziele der Ethnologie und ihr Verhältnis zur Vorgeschichte, über die Lebensformen der ältesten Zeit, das Schamanentum, die verschiedenen frühen Wirtschaftsformen, Steindenkmäler und Totenkult, das heilige Königtum und die Frühformen menschlicher Gesellung. Der Nachdruck wird auf die Darstellung und das Verständnis der geistigen Welt dieser Völker gelegt; diese wird nicht als unsinnig abgetan, sondern als ein sinnvoller Versuch, oft von großer Geschlossenheit, aufgefaßt, mit der gegebenen Wirklichkeit geistig fertig zu werden. Das Geistige hat in diesen Kulturen den unbestrittenen Vorrang, äußert sich aber nicht in abstrakten Theorien, sondern in lebendigen Bildern. A. Brunner SJ

Kulte, Orakel und Naturverehrung im Alten Ägypten. Eingeleitet und übertragen von *Günther Roeder.* (Die Bibliothek der Alten Welt; 462 S. und 32 Tafeln.) Zürich, Stuttgart 1960, Artemis-Verlag. Geb. DM 26,80.

In diesem Band sind altägyptische Texte zusammengestellt und ausführlich erläutert, die uns einen Einblick gewähren in den Verlauf von liturgischen Feiern in einem Tempel, z. B. das morgendliche Eröffnen der Cella eines Götterbildes, dessen Waschung, Bekleidung, Darbringen von Weihrauch usw. —, in das Orakelwesen, z. B. wie der Pharao Thut-mose III. durch ein Orakel zum Thronfolger bestimmt wurde, in Stiftungen für den Kult und den Totendienst; schließlich finden sich einige Hymnen auf Götter und auf göttlich verehrte Tiere. Alle Fragen lassen sich allerdings

nicht beantworten, so z. B., ob das Nicken der Götterstatue oder das Stehenbleiben des getragenen Götterbildes bei der Erteilung des Orakels nur eine vorher abgekartete Entscheidung kundgab. Die Erklärungen des Übersetzers ermöglichen es auch dem Laien, in diese uns so fremde geistige Welt verstehend einzudringen.

A. Brunner SJ

Graf Oxenstierna, Eric: Die Wikinger (270 S., 8 Farbtafeln, 88 Abbildungen auf Tafeln.) Stuttgart 1959, W. Kohlhammer. Ln. DM 36,—.

Hier wird die abenteuerliche Geschichte der Wikinger erzählt und durch Abbildungen und zahlreiche Zeichnungen im Text erläutert. Das Buch beginnt mit einer Schilderung der Handelsbeziehungen gerade vor dem ersten Auftreten der Wikinger, bespricht dann ihre Fahrten in West und Ost und schließlich den Rückgang der Bewegung. Zahlreiche Bodenfunde besonders der letzten Jahrzehnte in verschiedenen Ländern, vor allem in Skandinavien, der Heimat der Wikinger, machen es heute möglich, ihre Geschichte und Kultur klarer zu sehen. Die Wikinger waren Fernfahrer, Räuber und Handelsleute in einem. Mit ihren schnellen, nicht allzu großen Schiffen waren sie sehr beweglich und wirkten durch Überraschung. Im Westen drangen sie nicht nur bis Irland und Island vor, sondern erreichten auch Grönland und Nord-Amerika. Im Osten fuhren sie die russischen Flüsse hinauf, kamen über Landengen weg bis nach Byzanz und traten in Handelsverbindung mit den arabischen Staaten, weshalb man eine große Anzahl arabischer Münzen bis nach Skandinavien gefunden hat. An Kühnheit und Wagemut hat es den Wikingern nicht gefehlt. Der Verf. ist davon so begeistert, daß er wohl das Unheil, das sie durch ihre Raubzüge über die Länder brachten, etwas zu sehr übersieht und es fast bedauert, daß sie schließlich zum Christentum bekehrt wurden. Daß sie nicht schlechter waren als ihre Zeitgenossen und Krieg und Raub für eine ehrenvolle Beschäftigung ansahen, ist allerdings richtig. Von Dauer sind die Eroberungen nicht gewesen. Die Grenzen der skandinavischen Völker waren im Jahre 800, am Beginn ihrer Züge, die gleichen wie 1060, am Ende der Wikingerzeit, und wie heute.

I. Bleibe

Paver, B. G.: Simbabwe. Rätsel des alten Goldlandes. (247 S., 12 Tafeln, 3 Karten) Stuttgart 1959, K. F. Koehler. DM 18,50.

Die mächtigen Bauüberreste von Simbabwe und die weit ausgedehnten Ruinenfelder und alten Bergwerke von Süd-Rhodesien stellen der Forschung viele Fragen, die sie noch nicht beantworten kann. Welches Volk hat die gewaltigen Mauern und Türme von Simbabwe erbaut, die Terassen und unterirdischen Gänge von Inyanga angelegt und nach Erzen gegraben? Waren es die Bantu? Aber da der Kohlenstoff-14-Test für Simbabwe die Zeit 471—711 n. Chr. angibt, kamen sie wohl zu spät. Oder war es das weiße Volk mit langem Haar, von dem Sagen berichten? Kam es aus Indien oder aus Arabien wie später die Gold- und Sklavenhändler? Ist Süd-Rhodesien das alte Goldland Ophir? Der Verf. läßt in einer Kavalkade die Theorien und deren Vertreter, die verschiedenen Tatsachen und Funde vor dem Leser vorüberreiten. Damit zieht auch die so dunkle Vorgeschichte Südafrikas mit den vielen Wanderungen von Stämmen und Völkern, die man oft gerade noch vermuten kann, an seinem Auge vorüber. Das wirkt etwas verwirrend; aber es entspricht dem Stand der Forschung.

I. Bleibe

Nölle, Wilfried: Die Indianer Nordamerikas. (Urban-Bücher, Bd. 39; 176 Seiten, 8 Tafeln.) Stuttgart 1959, W. Kohlhammer. Ln. DM 4,80.

Aus den Indianergeschichten haben die meisten eine ganz bestimmte Vorstellung vom Indianer. Sie werden erstaunt sein zu erfahren, daß sie nur von einem Teil der nordamerikanischen Indianerstämme gilt. In Wirklichkeit bestehen die größten Verschiedenheiten in Kultur und Sprache. Es gab Jäger, Sammler und Ackerbauern, und zwar schon in den vorgeschichtlichen Kulturen. Die Vorgeschichte, die verschiedenen Kulturprovinzen und der heutige Stand werden in übersichtlicher Weise dargestellt.

I. Bleibe

Descola, Jean: Gold, Seelen, Königreiche. Die Geschichte der spanischen Eroberer. (515 S. 32 Tafeln) Stuttgart 1959, W. Spemann. Ln. DM 28,—.

Die Entdeckung und Eroberung Amerikas ist wie ein ungeheures Epos, das den Vorzug hat, wirklich zu sein. Die Leidenschaften, die auch sonst die Geschichte in Bewegung halten, kommen hier in ungewöhnlichen Maßen zum Ausdruck. Mut und Unerschrockenheit, Ausdauer im Ertragen schrecklicher Strapazen, tiefe und kindliche Glaubensüberzeugung, aber auch die Gier nach Gold und Macht, unmenschliche Grausamkeit gegen die Eingeborenen wie untereinander, phantastische Träumereien und berechnender Realismus, all das hat in der Brust der Männer Platz, die das große Abenteuer gewagt haben. Das gilt vor allem von den größten unter den Entdeckern, voran von Kolumbus, dann von Cortez und Francisco Pizarro. Wenigen von ihnen war es vergönnt, die Früchte ihrer Unternehmungen in Frieden zu genießen, wie sie ja

auch nicht für eine ruhige Verwaltung gemacht waren. Jedoch ist auffällig, wie schon mitten unter der Eroberung an den Neuaufbau gedacht wurde.

Der Verf. vereint große Sachkenntnis mit lebhafter und anschaulicher Darstellung. Sein Urteil ist ruhig, sachlich und gerecht.

I. Bleibe

Houang, François: Christus an der chinesischen Mauer. (132 S.) Luzern 1959, Räber & Cie. Br. DM 7,80.

Der Verf., ein ehemaliger Buddhist und jetzt katholischer Priester, stellt sich die Frage, warum die christliche Verkündigung in China so wenig Erfolg erzielt habe. Das Christentum ist im ganzen der chinesischen Seele fremd geblieben, vor allem den Gebildeten, die im Marxismus den Glauben gefunden zu haben meinen, der China einen und zu einer großen Nation machen könne. H. glaubt aber nicht an einen tiefen Gegensatz zwischen der chinesischen Kultur und dem Christentum. Er findet bei den drei Großen, die die Seele Chinas geformt haben, Laotse, Konfutse und Motse Anknüpfungspunkte. Allerdings glaubt er, daß der Einfluß des Konfuzianismus für immer gebrochen ist, und daß es darum besser wäre, an die Beschaulichkeit Laotses und die tätige Menschenliebe des in seinem Land kaum zur Wirkung gekommenen Motse auszugehen. Aus dem Buch spricht die große Trauer eines um seines Glaubens willen Verbannten, der aber seinem Land mit unverminderter Liebe verbunden bleibt.

A. Brunner SJ

Naturgeschichte

Schmoll gen. Eisenwerth, J. A.: Das Unvollendete als künstlerische Form. Ein Symposion mit Beiträgen von *Maurice Bémol, André Chastel, Klaus Conrad, Herbert von Einem, Dagobert Frey, Joseph Gantner, Friedrich Gerke, Joseph Müller-Blattau, J. A. Schmoll gen. Eisenwerth, Ernst Zinn.* (183 S. mit 60 Bildtafeln) Bern 1959, A. Francke DM 16,50.

Die Themenstellung des Werkes und der ihm vorausgegangenen wissenschaftlichen Tagung ist deshalb von besonderer Bedeutung, weil die Problemstellung grundlegend ist. Die Beziehungen zwischen dem Ganzen und den Teilen können wir — wenn auch jeweils in sehr verschiedener Weise — bei Kunstwerken wie in der Philosophie und sogar in der Mathematik studieren. Elementare Fragestellungen aber überwinden die Gefahr des Zerfalls, die gerade die Spezialisierung einer historischen Wissenschaft mit sich bringt. So wird die „Universitas litterarum" nicht durch Schilderung von Übergängen oder umfassenden Zusammenhängen gesucht, sondern durch einen Neubau der Fundamente. Obwohl nämlich die Beitragssammlung durchaus fragmentarischen Charakter besitzt — wie es bei einem solchen Symposion nicht anders sein kann —, bietet sie durch die zentrale Problematik ein Ganzes: die Struktur geistigen Schaffens wird sichtbar. Das Unvollendete bei Michelangelo (von Einem), Rembrandt (D. Frey), Rodin (Schmoll gen. Eisenwerth), Schubert (J. Müller-Blattau), Paul Valéry (M. Bémol) wird in seiner Eigenart deshalb so deutlich und aufschlußreich, weil in einer ersten umfassenden Untersuchung F. Gerke das „Vollendete" und die Unmöglichkeit des „Unvollendeten" in der byzantinischen Kunst herausgestellt hat. So erhält die Thematik gleichsam ihren Goldgrund in der Vergangenheit, vor dem sich die neuzeitlichen Vorgänge vollziehen. Es wird aber zugleich auch ein Rahmen gespannt, der die Einzeluntersuchungen in ein historisches Gesamtgefüge einbaut. Gerke skizziert auch (unter Hinweis auf Untersuchungen von Gantner und anderer) die besonderen Ansätze zum Fragment in der westlichen frühmittelalterlichen Kunst — beispielsweise im Utrechtpsalter —, die schließlich zu einer eigenen Erfassung des Unvollendeten führen. Die Referate K. Conrads über das Problem der Vorgestalt und J. Gantners über die Formen des Unvollendeten in der neueren Kunst führen dann tiefer in den künstlerischen Schaffensvorgang überhaupt ein.

Es kann nicht die Aufgabe dieser Hinweise sein über Inhalt und Qualität einzelner Beiträge zu berichten. Es soll nur ein weiterer Leserkreis auf diese grundlegenden Arbeiten aufmerksam gemacht werden. Vielleicht darf die Bedeutung des Symposions der Universität des Saarlandes mit einem Zitat von J. G. Haman, das E. Zinn in diesem Band überliefert nachdrücklich zum Bewußtsein gebracht werden (171): „Ja unser Wissen ist Stückwerk. Ich denke mit göttlicher Hilfe gegenwärtige Blätter zu einem solchen Korbe zu machen, worin ich die Früchte meines Lebens und Nachdenkens in losen und vermischten Gedanken sammeln will. Um die von gleichem Inhalt mit der Zeit zusammen zu bringen, will ich selbige numerieren." H. Schade SJ

Scheltema, Frederik Adama van: Die Kunst der Moderne. (320 S. mit 32 Strichzeichnungen im Text, 144 Schwarzweiß-Tafeln und einer Farbtafel) Stuttgart 1960, Kohlhammer. Ln. DM 44,—.

Das vorliegende Werk ist der 5. Band einer Kunstgeschichte des Abendlandes. Die Kunst der Moderne oder „Späten Neuzeit" beginnt in diesem Werk im 18. Jahrhundert mit der Aufklärung. Ihr folgt die Charak-

terisierung der Romantik. Einen letzten Abschnitt, der gegen 1850 beginnt, bezeichnet der Verf. wiederum mit dem Namen „Moderne"; wobei in der Malerei Realismus, Idealismus und Impressionismus eine erste Unterteilung dieser Zeit ermöglichen, während die Kunst seit dem Ende des 19. Jahrhunderts bis heute einen zweiten und letzten Abschnitt bildet.

Das Werk ist eine vorzüglich gearbeitete Kunstgeschichte. Es gründet jedoch ebensosehr auf einer reichen Kenntnis der Geistesgeschichte überhaupt. Hier liegt seine besondere Qualität. Der Verf. versteht es immer wieder durch überraschende Hinweise auf Philosophie, Dichtung, soziale Vorgänge und selbst Theologie Einsicht in die Geschichte und in die Entstehung der künstlerischen Formen zu vermitteln. Diese überragende historische Gesamtschau gibt dem Werk seine Eigenart. Aber vielleicht erlaubt seine hohe Qualität eher als ein zweitrangiges Werk Probleme grundsätzlicher Art aufzuwerfen: Adama van Scheltema legt der Geschichte und damit auch der Moderne eine „Schema des geistigen Entwicklungsrhythmus" zugrunde. Geometrische Zeichnungen sind zur Charakterisierung der Strukturen beigefügt. Dabei unterscheidet er drei Zustände: „A. Der Zustand peripher-geistiger Gebundenheit. — B. Der Zustand zentral-geistiger Gebundenheit. — C. Der Zustand zentrifugal-geistiger Entbindung" (11). Die „Spätere Neuzeit" in ihrer Gesamtheit wird dabei als C-Epoche angesehen. Das Schema wird jedoch ebenso dazu benutzt, diese Moderne in sich verständlich zu machen, wobei jeweils eigene A-, B- und C-Abschnitte unterschieden werden.

Sosehr man für den großen Einschnitt in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts oder für einzelne historische Formenzusammenhänge dieses Schema anerkennen möchte, einen Schlüssel für das Verständnis der Geschichte an sich bietet es nicht. Sein formaler und abstrakter Charakter ist zu deutlich, als daß man es als philosophisches Prinzip der Geschichtsinterpretation anerkennen könnte.

Einige Beispiele: Dem Autor gilt zwar die gesamte „Späte Neuzeit" als C-Epoche, die Philosophie des deutschen Idealismus, und die Romantik aber besitzen wiederum eine B-Struktur. Cézannes und van Goghs Kunst bedeuten einerseits eine C-Stufe, anderseits aber sind sie die Frühstufe für den Expressionismus der Folgezeit. Die abstrakte Malerei ist dann wiederum zentralgeistig usf. Der relative Charakter der Schematisierung wäre damit deutlich, wenn nicht der Verf. immer wieder über jede Charakterisierung der Formen hinaus philosophische und weltanschauliche Maßstäbe mit dem Schema verbände. Hier wäre eine stärkere Unterscheidung notwendig.

Das System hindert jedoch nicht, daß wir eine gute Kunstgeschichte und eine Fülle von bedeutsamen Interpretationen erhalten. Durch seine umfassende Kenntnis der Geschichte aber stellt Adama van Scheltema vor allem eine Einsicht sicher heraus: man kann Kunstwerke nicht mehr allein formal oder ikonographisch untersuchen, ohne die geistig bewegenden Kräfte, ob sie nun aus der Einzelpsyche oder der Gesellschaft, aus Wissenschaft oder Weltanschauung stammen, zu erfassen. Allerdings darf man die Entwicklung künstlerischer Formen nicht vorschnell mit geistesgeschichtlichen Kategorien identifizieren. Beziehungen zwischen diesen Bezirken sind sicher vorhanden. Ihre Einflußsphären müssen jedoch stärker abgegrenzt und untersucht werden. Dabei leistet das grundlegende Werk unschätzbare Dienste. H. Schade SJ

Hess, Hans: Lyonel Feininger. (353 S. mit 33 Farbtafeln, einem biographischen Bildteil, 72 schwarz-weißen Tafeln und einem Oeuvre-Katalog in Kleinbildern.) Stuttgart 1959, Kohlhammer. Ln. DM 68.

Lyonel Feininger sollte eigentlich wie seine Eltern ein Musiker werden; aber die Liebe zur Zeichnung und Malerei war stärker. Gemessen an seinem späteren Werk scheint sein Anfang als Karrikaturist merkwürdig. Obwohl er nämlich im „Ulk", „Narrenschiff", „Sporthumor", in den „Lustigen Blättern" und anderen Journalen seine Karrikaturen veröffentlichte, war es ihm ein „grotesker Gedanke, verdammt zu sein in ewiger Travestie zu schaffen und zu bilden". Das lyrische Element überwog; und sehr bald beobachten wir jene vom Divisionismus und Kubismus angeregten farbigen Silhouetten und Splitterflächen, die eine Synthese von Stimmung und Monumentalität anstrebten. Feininger verband — als Deutschamerikaner — nicht nur die alte mit der neuen Welt, als Meister des Bauhauses suchte er überpersönliche Werte, das „Weltall der großen Formen", dem subjektiven Erleben grundzulegen: die Kirchen und Städte, Licht, Meer und Himmel werden als kosmische Kristalle aufgefaßt. Dabei besitzen die Bilder und Themen romantische Züge: „Geheimnisvoller Mond", „Ruine auf der Klippe", „Nimmermehr-Land" und „Vita nova" erscheinen romantisch.

Jedoch wird auch thematisch die Stimmung modern gefaßt: Radfahrer, Lokomotiven, Arbeiter und Fabrik, die „Kathedrale des Sozialismus" (Name eines Holzschnitts für das Bauhaus-Manifest von 1919), gehören zu seinen Motiven.

Gropius schreibt von ihm: „Der außerordentliche Eindruck auf die Studenten des Bauhauses, der von Lyonel Feiningers menschlichen Eigenschaften ausging, kann nicht genug betont werden. Die Bescheiden-

heit seiner Haltung, selbst vor einem mittelmäßig Begabten, seine liebevolle Einfühlung und die Verselbständigungsprobleme junger Menschen wirkte auf sie magnetisch. Seine Demut gab ihnen Mut und Selbstrespekt; dadurch stimuliert und optimistisch gestimmt setzten sie ihre eigenen schöpferischen Kräfte in Bewegung. Das ist der höchste Effekt, den Erziehung bewirken kann."

Der Verf. hat das Werk des Meisters geschichtlich geordnet und in umfassender Arbeit eine der großen Monographien moderner Malerei geschaffen, für die wir ihm und dem Verlag zum Dank verpflichtet sind. Der eine oder andere fragwürdige Satz fällt auf: „... Geist ist eine andere Ausdrucksform der Materie" oder „Der Künstler ist ein Materialist, denn er glaubt an die Verwirklichung der Vision". Aber die Unterordnung philosophischer Begriffe unter ästhetische Kategorien ist heute so allgemein, daß sie kaum noch bemerkt wird. Tatsächlich hat Feininger die Energiefelder des Stofflichen besonders beschrieben. Sein „Glasscherbenbild" steht für die Epoche, und sein Werk führt uns tief in die neuen Werte unserer Zeit ein. H. Schade SJ

Erzählungen

Gaiser, Gerd: Am Paß Nascondo. (251 S.) München 1960, Hanser. Br. DM 6,80, Ln. DM 13,50.

Gaiser, dessen Stimme unmittelbar nach dem Krieg so hoffnungerweckend anhob, gegen dessen „Schlußball" aber schon Einwendungen gemacht werden mußten (vgl. diese Zschr. 164 [1959] 80), veröffentlicht hier eine Reihe von innerlich zusammenhängenden, aber doch in sich selbständigen Erzählungen. Der Namengebung der Örtlichkeiten nach spielen sie im Rhätoromanischen, aber Landschaft und Umstände sind doch Geschöpfe der reinen Phantasie. Erlebnisse des Krieges, der Vertriebenen, der politischen Staatsformen und persönlicher Art sind miteinander verbunden. In der Art des Berichtes erinnert vieles an Ernst Jünger; aber es fehlt seine Zucht. Am ehesten wird man der Weise der Erzählung gerecht, wenn man an Träume denkt mit ihrer unheimlichen Konsequenz, aber auch mit den Sprüngen und Widersprüchen, mit dem Nebeneinander von kunstvoller Sprache und völliger Vernachlässigung, ja Schludrigkeit der Wortgebung. Das Ausgesetztsein des heimatlosen und verfolgten Menschen von heute, der Geist der Kameradschaft, besonders der Freundschaft, ja Liebe zu einigen Frauengestalten werden deutlich. Sonst ist vieles wilde Mär; je nach der Phantasie oder der Wohlgeneigtheit des Lesers wird vieles oder auch weniges als Symbol für Gegenwartsvorgänge angesprochen werden können. Gaiser will wohl durch diese Art der Darstellung das Flache und Aussagenschwache der durch Psychologie und Psychoanalyse verderbten Erzählkunst überwinden. Aber diese halbmythische Form ist doch kein rechter Weg. Vor allen fehlt den Erzählungen, die im Erzähler ihren äußeren Einigungspunkt haben, jegliche geistige Mitte, es sei denn, daß der Verlust der Mitte negativ dargetan werden soll. Alle sind Treibende oder Getriebene. Ein im Sein gegebener absoluter Wurzelgrund, gerade heraus gesagt: Gott, ist nicht gegenwärtig und wird auch nicht erahnt. Diese eigentlich niederdrückende Phantastik aber kann weder zu einem Neubeginn der epischen Form noch des epischen Gehaltes führen. H. Becher SJ

Rühle, Jürgen (Hrsg.): Der Prozeß beginnt. Neue russische Erzähler. (395 Seiten) Köln 1960, Kiepenheuer & Witsch. DM 17,80.

Die meisten Erzählungen sind in Rußland während des „Tauwetters" erschienen; die erste wurde heimlich ins Ausland gebracht. Sie zeigen, mit Ausnahme der letzten, die Kritik an den heutigen russischen Verhältnissen, zuweilen in überaus geglückter satirischer Form, meist mit dem ganzen Ernst des gewissenhaften Dichters, der die Stimme seines Volkes sein will. Die Stoffe sind dem Alltag des einfachen Volkes entnommen, das die Last der Knechtschaft trägt. Die Titelerzählung ist bis in die Form außerordentlich modern, mischt Wirklichkeit und Traum, äußeres und inneres Gespräch und geht auf den Grund der Erscheinungen. Wichtig ist auch die Parabel Dudinzews „Ein Neujahrsmärchen", die tiefverschlüsselt, das Wesen des jetzigen Lebens in Rußland zu erfassen sucht. H. Becher SJ

Beckett, Samuel: Der Namenlose. (271 Seiten) Frankfurt 1959, Suhrkamp. DM 16,80.

Ein Namenloser, ein Menschenrest, der in einem Blumenkübel als Gefangener sitzt, ein Krüppel mit nur einem Bein und einem Arm, führt Selbstgespräche. Die Gedanken knüpfen sich an die Worte, ohne innere logische Folgerichtigkeit. Die Seiten 57—271 sind ohne Absatz. Ein Satz füllt 10 Seiten (207—217). Man sagt, Beckett sei ein Dichter. Aber dicht ist nichts in diesem Buch. Unendlich viele hohle Sätze und Satzteile stehen nebeneinander. Was er eigentlich will, bleibt offen. Ich gestehe mein Unvermögen, ihn ganz zu verstehen. Vielleicht will er die vielfältige Welt den unzureichenden Versuchen des Menschen, sie zu begreifen, entgegensetzen. H. Becher SJ

Exegese und Dogmatik

KARL RAHNER SJ

Was in diesem Aufsatz gesagt werden soll, bezieht sich nicht nur und nicht in erster Linie auf die akademische Frage nach dem Verhältnis der beiden Wissenschaften: Exegese (und Biblische Theologie) und Dogmatik. Dieser Aufsatz ist vielmehr aus dem Eindruck entstanden, daß innerhalb der katholischen Theologie eine gewisse Entfremdung zwischen den Vertretern dieser beiden Disziplinen obwaltet. Es will uns scheinen, daß nicht ganz wenige Vertreter der beiden Arbeitsgebiete der katholischen Theologie einander mit einem gewissen Mißtrauen, ja mit Gereiztheit betrachten. Die Dogmatiker scheinen da und dort den Eindruck zu haben, als kümmerten sich die Exegeten herzlich wenig um jene Theologie, an die sich der Dogmatiker gebunden weiß und die auch über jene Fragen Aussagen macht, die den Gegenstand der Exegese (im weitesten Sinn des Wortes) bilden. Die Exegeten ihrerseits scheinen da und dort der Meinung zu sein, daß die Dogmatiker ihnen Bindungen auferlegen wollen, die von der Sache her nicht gerechtfertigt sind, weil die Dogmatiker von den Fortschritten, die die katholische Exegese in den letzten Jahrzehnten erzielt hat, nicht genügend Notiz nähmen.

Es besteht hier nicht die Absicht, diese angedeutete Spannung näher zu schildern oder dokumentarisch zu belegen. Sie ist ja nicht eine Sache, die sich schon sehr deutlich in Büchern und anderen gedruckten Erzeugnissen niedergeschlagen hat. Die Spannung äußert sich bisher mehr in Gesprächen, Vorträgen, Vorlesungen — bis zum klerikalen Tratsch, den es natürlich auch gibt. Wollte man diesen Dingen nachgehen, verlöre man sich nur im Gestrüpp persönlicher Reibungen, Empfindlichkeiten und Polemiken. Dies hat keinen Sinn und bringt keinen Nutzen.

Ist aber die vermutete Spannung doch auch nicht ein bloßes Gespenst einer verängstigten Phantasie und soll der Wissenschaft und der Kirche daraus nicht allmählich ein ernsthafter Schaden erwachsen, dann wird es geraten sein, über das Verhältnis zwischen Dogmatik und Exegese ein paar grundsätzliche Erwägungen anzustellen: nüchtern, aber auch in aller Offenheit. Denn durch Vertuschung werden diese Dinge nicht besser und nicht aus der Welt geschafft.

Wenn jedoch jemand durch diese Ausführungen wider die Absicht des Verfassers und wider die objektiven Verhältnisse den Eindruck bekommen

sollte, es herrschten in der deutschen katholischen Theologie schlimme Zustände sachlicher oder persönlicher Art oder der Verfasser trete so etwas wie eine Flucht in die Öffentlichkeit an, dann könnte auch ein solches Mißverständnis noch kein Grund sein, diese Überlegungen zu unterlassen. Auch richtige und wichtige Ausführungen können mißverstanden werden.

Wir sprechen auch nicht, weder direkt noch indirekt, zu dem beschämenden und für die Würde und das Ansehen der katholischen Wissenschaft so abträglichen Artikel von A. Romeo gegen die Professoren des Päpstlichen Bibelinstituts[1]. Insofern sich dieser Aufsatz in unwürdigen Verdächtigungen auch gerade gegen deutsche Exegeten ergeht, gegen die „brume nordiche" (dicken Nebel aus dem Norden), womit liebenswürdigerweise die deutsche katholische Exegese gemeint ist und auch deutsche katholische Exegeten darin ausdrücklich apostrophiert sind, soll hier im Vorübergehen nur das eine gesagt werden: die deutsche katholische Exegese empfindet es mit Recht als eine häßliche Verunglimpfung ihrer ehrlichen und kirchlichen Arbeit und Gesinnung, wenn sie der Häresie und der unkirchlichen Gesinnung verdächtigt wird. Man kann auch einige hundert Kilometer von Rom entfernt gut katholisch sein. Wir möchten meinen, daß auch die katholischen Dogmatiker und Bischöfe solche unqualifizierten Pauschalverdächtigungen, solidarisch mit den deutschen Exegeten, entschieden und eindeutig ablehnen. Aber über dieses etwas beschämende Kapitel wollen wir, wie gesagt, nicht reden.

Wenn wir nüchtern und unpolemisch Schwierigkeiten vom Grundsätzlichen her besprechen, dann ist dies kein Beweis dafür, daß in der katholischen Exegese eine alarmierende Situation herrsche oder daß diejenigen, die nach dem kirchlichen Bannstrahl rufen, am Ende doch recht hätten. Umgekehrt bedeutet dies freilich auch nicht, daß man so tun solle, als gäbe es überhaupt keine Fragen und Schwierigkeiten.

Merkwürdigerweise ist es heute aber so, daß die „subkutanen" Probleme, die den Anstoß dieser Überlegungen bilden, eher auf dem Gebiet des Neuen Testaments liegen als auf dem des Alten. Vor dreißig Jahren war es noch umgekehrt. Unsere Überlegungen denken also vor allem an die Fragen, die zwischen Exegeten und Dogmatikern hinsichtlich des Neuen Testaments ausdrücklicher und offener besprochen werden sollten. Wenn manches, was gesagt wird, vielleicht den Eindruck der Rede eines Besserwissers und des Schiedsrichters durch eigene Ernennung macht, dann möge der geneigte Leser fragen, ob man diesen Eindruck anders hätte vermeiden können als dadurch, daß man das heiße Eisen unangefaßt läßt. Ist er der Meinung, daß

[1] *A. Romeo*, L'Enciclica „Divino afflante Spiritu" e le „opiniones novae", in: *Divinitas 4 (1960) 387—456* (vgl. *Herder-Korrespondenz 15 [1961] 287*); Pontificium Institutum Biblicum et recens libellus R. D. A. Romeo, in: *Verbum Domini 39 (1961) 1—17*; *J.-M. Le Blond*, L'Eglise et l'Histoire, in: *Etudes 309 (1961) 84ff.*; vgl. auch *L. Alonso-Schökel*, Argument d'écriture et théologie biblique dans l'enseignement théologique, in: *Nouvelle Revue Théologique 81 (1959) 337*; *ders.*, Probleme der biblischen Forschung in Vergangenheit und Gegenwart (*Welt und Bibel*), *Düsseldorf 1961*.

dies eine noch schlechtere Methode sei, dann möge er seine unangenehmen Eindrücke als unvermeidliche Randerscheinung einer doch notwendigen Sache in Kauf nehmen.

Wenn wir nach allen Seiten unsere Meinung ohne Angst und in voller Freiheit sagen, dann nehmen wir, so will uns scheinen, nichts anderes in Anspruch als das Recht des Kindes im Haus des Vaters, das nicht fürchten muß, seine bescheidene und ehrerbietige Meinung gegenüber den Eltern zu sagen; nichts als das Recht, das mit der Notwendigkeit einer öffentlichen Meinung in der Kirche gegeben ist, deren Fehlen der Kirche zum großen Schaden für Hirt und Herde gereichte, wie Pius XII. ausdrücklich erklärt hat[2].

Die Einteilung dieser Überlegungen ist einfach: wir denken zuerst an die Exegeten, dann an die Dogmatiker und fügen schließlich noch einige zusätzliche Erwägungen an.

An die Exegeten: ein Wort des Dogmatikers

Liebe Brüder und verehrte Herren Kollegen: erlaubt mir, daß ich der Meinung bin: ihr Exegeten nehmt nicht immer genügend Rücksicht auf uns Dogmatiker und unsere Dogmatik. Wenn ich ein wenig in Pauschalurteilen rede, so nehmt mir das nicht übel. Wer sachlich nicht betroffen ist, braucht sich auch hier nicht betroffen zu fühlen.

Aber es will mir eben doch scheinen: ihr Exegeten vergeßt manchmal, daß ihr katholische Theologen seid. Natürlich wollt ihr das sein, natürlich seid ihr es. Natürlich habe ich nicht die leiseste Absicht, den ungerechten Verdacht zu äußern, ihr kenntet nicht die katholischen Prinzipien über das Verhältnis von Exegese und Dogmatik, von Glaube und Forschung, von Wissenschaft und kirchlichem Lehramt, oder ihr wolltet sie nicht beachten. Aber ihr seid Menschen und Sünder wie alle andern Menschen (und sogar die Dogmatiker). Darum kann es euch im Alltag eurer Wissenschaft eben doch passieren, daß ihr diese Grundsätze nicht genügend beachtet. So ist es manchmal. Ihr könnt vergessen (nicht leugnen und nicht prinzipiell ausschließen), daß ihr ein Fach betreibt, das ein inneres Moment der katholischen Theologie als solcher ist, also all jene Prinzipien zu beachten hat, die der katholischen Theologie nun einmal eigen sind.

Darum ist die katholische Exegese eine Glaubenswissenschaft, nicht nur Philologie und Religionswissenschaft; sie steht in einem positiven Verhältnis zum Glauben der Kirche und zum kirchlichen Lehramt. Dessen Lehre und Weisung bedeuten für die katholische Exegese nicht nur eine norma negativa, eine Grenze, die man nicht überschreiten darf, will man katholisch bleiben. Sie sind vielmehr noch ein inneres positives Forschungsprinzip der exegetischen Arbeit selbst, sosehr deutlich bleiben muß (wir werden

[2] Ansprache an die Teilnehmer des Internationalen katholischen Pressekongresses am 17. Februar 1950, *AAS 42 (1950) 251ff.*; vgl. *Utz-Groner*, Soziale Summe Pius' XII. 2151/2152.

darüber im Wort an die Dogmatiker zu reden haben), was in der exegetischen Arbeit und in der biblischen Theologie Ergebnis der philologischen und historischen Methode als solcher ist und was nicht; so wenig hier genauer gesagt werden kann, was es konkret bedeutet, wenn wir sagen, die Exegese sei eine eigentlich theologische Wissenschaft samt all dem, was daraus folgt.

Aber in ein paar äußeren Indizien läßt sich das doch sehr leicht greifen, ebenso wie die Tatsache, daß das Bewußtsein davon bei euch nicht immer genügend lebendig ist: ich habe den Eindruck, daß ihr oft munter und vergnügt im Stil des bloßen Philologen und Profanhistorikers eure Arbeit tut und, wenn dann Schwierigkeiten, Probleme für die dogmatische Theologie oder für das Glaubensbewußtsein eurer jungen Theologen oder bei den Laien auftauchen, erklärt: das geht „uns" nichts an, das ist Sache der Dogmatiker, mögen diese sehen, wie sie damit fertig werden. Nein, liebe Brüder: die Dogmatiker dürfen durch euch ruhig Arbeit bekommen, und sie sollten darüber nicht böse werden. Aber die wirkliche, echte Verträglichkeit eurer Ergebnisse mit dem katholischen Dogma und (grundsätzlich wenigstens) auch mit der nichtdefinierten kirchenamtlichen Lehre ohne Gewaltsamkeit und in aller Ehrlichkeit aufzuweisen, bzw. diese Übereinstimmung herzustellen, das ist eure ureigenste Aufgabe. Denn ihr seid katholische Theologen. Und ihr habt genau dieselbe Verantwortung gegenüber der Lehre der Kirche und dem Glauben des einfachen Gläubigen wie der Dogmatiker. Nehmt es mir nicht übel: man kann manchmal den Eindruck gewinnen, daß ihr euch dieser Verantwortung nicht immer genügend bewußt seid, daß ihr beinahe so etwas wie eine gelinde Schadenfreude empfindet, wenn ihr uns Dogmatikern echte oder vermeintliche Schwierigkeiten machen könnt. Man hat manchmal den Eindruck, ihr empfändet es als den Gipfel und Ausweis der Echtheit und Wissenschaftlichkeit eurer Wissenschaft, wenn ihr Schwierigkeiten entdecken könnt.

Ihr sollt kritisch sein, unerbittlich kritisch. Ihr sollt keine unehrlichen Versöhnungen arrangieren zwischen den Ergebnissen der Wissenschaft und der kirchlichen Lehre. Ihr könnt auch ruhig, wo es notwendig ist, ein Problem anmelden und ehrlich aussprechen, auch wenn ihr eine klare Lösung positiver Art des Ausgleichs zwischen kirchenamtlicher Lehre (oder dem, was man als solche ansieht) und den wirklichen oder vermeintlichen Ergebnissen eurer Wissenschaft nicht schon seht, trotz eures besten Willens noch nicht seht. Aber ihr sollt es erst dann als den wahren Gipfel eurer Wissenschaft betrachten, wenn ihr eure ganze Aufgabe erfüllt habt. Und zu dieser gehört (als Teil eurer exegetisch-katholischen Aufgabe) der Aufweis der Harmonie zwischen euren Ergebnissen und der kirchlichen Lehre, der Aufweis, wie diese Ergebnisse von sich aus in die kirchliche Lehre als deren genuinen Ausdruck hinüberweisen. So etwas braucht natürlich nicht jeder Exeget jedesmal zu tun (ohne Arbeitsteilung und Teilarbeit kommt heute niemand mehr aus), aber daß so etwas grundsätzlich zur Aufgabe des Exege-

ten gehört, das sollte manchmal bei euch etwas deutlicher sein, als es mir zu sein scheint.

Wie ist es denn? Wenn ihr diese Arbeit des Brückenschlags zwischen Exegese und Dogmatik einfach bequem uns überlaßt und wir arme Dogmatiker sie auf uns nehmen wollen (und dann uns eben auch auf Exegese einlassen müssen, weil eine Brücke es mit zwei Ufern zu tun hat), dann seid ihr — seid ehrlich! — doch wieder die ersten, die schreien, wir Dogmatiker verstünden nichts von Exegese und trieben sehr stümperhaft und billig Exegese, von der wir lieber die Finger lassen sollten. Wer soll denn dann diese Aufgabe, die unerläßlich ist, ausführen? Ihr macht da manchmal einen seltsamen Eindruck: auf der einen Seite beklagt ihr, daß man die Schrift zu wenig achte, zu viel Schultheologie treibe und zu wenig biblische Theologie. Wenn es aber dann geboten wäre zu zeigen, wie und wo in der Schrift die Lehre der Kirche ihren Ausdruck oder wenigstens ihr letztes Fundament finde, dann fangt ihr an, euch zu entschuldigen und zu erklären, ihr könntet für diese Kirchenlehre (z. B. für bestimmte Sakramente, für gewisse mariologische Dogmen usw.) in der Schrift bei bestem Willen nichts als Anhaltspunkt finden. Das sei eben etwas, was die Tradition und das Lehramt allein zu verantworten hätten. Seid ihr so nicht oft selbst daran schuld, daß manche Theologen nach eurem Eindruck das Blaue vom Himmel herunterspekulieren, wenn ihr für Wahrheiten, die auch zu eurem katholischen Glauben gehören, auf jede biblische Fundierung plötzlich verzichtet? Woher soll denn die Tradition solche Wahrheiten haben? Ihr seid doch als Historiker gerade die, die am wenigsten an unterirdische Kanäle in der Tradition glaubten, wenn etwas in den ersten Jahrhunderten im öffentlichen Glaubensbewußtsein der Kirche nach eurem Urteil als weder explizit noch implizit enthalten nachgewiesen werden könnte. Das Lehramt aber ist der Träger einer Glaubenswahrheit, der Träger einer möglichen Explikation, nicht aber eine materielle Quelle einer Offenbarungswahrheit. Mit anderen Worten: wenn ein durch das spätere Lehramt als geoffenbart erklärter Satz in den ersten Jahrhunderten von den Kirchenvätern in den uns noch zugänglichen Schriften nicht explizit gelehrt wird und es historisch klargemacht werden kann, daß er damals auch nicht „mündlich" explizit vorgetragen worden ist (weil sonst sein Fehlen in der überlieferten Literatur nicht erklärlich ist), dann muß der betreffende Satz implizit in der Lehre der Schrift enthalten sein. Und dann ist es auch Aufgabe der Exegeten, ihren Beitrag biblischer Theologie zu bieten, daß der Dogmatiker auf eine exegetisch einwandfreie Weise zeigen kann, daß und wie der betreffende Satz in der Lehre der Schrift implizit enthalten ist. Habt ihr also nicht die Pflicht, Aufgaben, die eure selbst sind, wahrzunehmen und sie nicht zu schnell auf andere abzuschieben? Verschanzt ihr euch nicht zu schnell an manchen Stellen hinter der Erklärung, dem Exegeten obliege es nur, den unmittelbaren Wortsinn der Schrift festzustellen und alles, was darüber hinausgehe, sei nicht mehr seines Metiers?

Und noch etwas: nehmt es mir nicht übel, ich habe manchmal den Eindruck, ihr scheut euch, eure exegetischen Prinzipien als solche (diejenigen nämlich, die nicht nur rein dogmatischer Art sind, sondern in ihrer Konkretheit aus der exegetischen Arbeit selbst erwachsen) einmal grundsätzlich darzulegen und mit den kirchenamtlichen Prinzipien als übereinstimmend nachzuweisen. Ich weiß: das ist nicht leicht. Man muß unter Umständen auch nüchtern bei einer solchen Arbeit sagen, daß einem diese oder jene Erklärung der Bibelkommission aus den Anfängen des 20. Jahrhunderts entweder als überholt oder als nur unter bestimmten Nuancierungen noch geltend erscheint. Aber ihr müßt den Mut zu solcher „gefährlicher" Arbeit haben. Denn sie muß getan werden. Nur ihr könnt sie tun, da ihr uns „Systematikern" und Dogmatikern ja doch nicht die genaue Kenntnis der exegetischen Einzelprobleme zutraut, ohne die solche Prinzipien zu allgemein, zu vieldeutig, zu ungenau, zu wenig praktisch handhabbar bleiben. Ihr habt solche Prinzipien. Aber ihr versenkt sie in die Einzelexegese. Der exegetische Laie aber, der auch der Dogmatiker ist, fragt sich dann verwundert bei eurer Einzelexegese und ihren Ergebnissen, wie dies und das zur Irrtumslosigkeit der Schrift passe, zu lehramtlichen Kanones über den Sinn bestimmter Schriftstellen, wie das genus historicum einer Schrift noch gewahrt sei, wie es denn nun mit der Pseudonymität einer Schrift bestellt sei, ob man so etwas grundsätzlich auch im Neuen Testament als möglich annehmen könne, wie man zurechtkomme mit Dekreten der Bibelkommission usw.

Ich fange an unhöflich zu werden. Aber erlaubt mir noch eine etwas boshafte Bemerkung (weil ich gern zugebe, daß man sie umgekehrt auch gegenüber den Dogmatikern machen kann): wenn ihr manchmal doch noch genauer die Schultheologie kenntet und diese nicht manchmal bei dem einen oder anderen Vertreter eurer großartigen und heiligen Wissenschaft auf das Niveau einer halb vergessenen Wissenschaft herabgesunken wäre, die man schon lange nicht mehr betreibt, dann hättet ihr es in der Exegese manchmal sogar leichter und nicht schwerer. Mir will z. B. scheinen, daß die Exegeten über die biblische Lehre vom Verdienst einerseits und der reinen Gnadenhaftigkeit der Seligkeit anderseits noch deutlicher und ausgeglichener sprechen könnten, wenn sie die scholastische Lehre vom Verhältnis von Freiheit und Gnade bis in ihre letzte Radikalität noch deutlicher gegenwärtig hätten. In solcher scholastischer Lehre ist eben in anderer Begrifflichkeit auch biblische Theologie getrieben worden. Wenn man nicht von einer Dreifaltigkeitslehre aus dächte (man verzeihe mir dieses Beispiel, das auf eine exegetisch hervorragende Arbeit nur eben anspielen will[3]), die vermutlich doch sehr primitiv ist, bräuchte man nicht zu behaupten, man könne bei Paulus keine wirkliche Trinitätslehre finden. (Wo übrigens soll man sie dann im Neuen Testament finden, wenn man sie nicht einmal bei

[3] *Ingo Hermann*, Kyrios und Pneuma, *München 1961.*

Paulus finden kann? Vermutlich immer bei jener Schrift, die man gerade nicht in Arbeit hat.) Wenn man sich deutlich vergegenwärtigte, was die scholastische Theologie über den bloß relativen Unterschied der drei Personen, über diesen fast nicht mehr greifbaren Unterschied lehrt, könnte man so viel Unterschied auch bei Paulus finden (in anderen Worten natürlich), weil auch bei ihm Kyrios und Pneuma nicht einfach zwei Worte für haargenau dieselbe absolut unterschiedslose Sache sind.

Man kann als katholischer Theologe unter Umständen seine Bedenken gegen nichtdefinitorische Lehräußerungen des kirchlichen Lehramtes haben. Man soll das dann aber ausdrücklich sagen und begründen. Man soll sich hingegen das Problem nicht dadurch vom Hals schaffen, daß man — stillschweigend zur Tagesordnung übergeht. Vielfach werden die scheinbaren Widersprüche größerer oder kleinerer Art, die so nebenbei in der exegetischen Arbeit gegenüber Äußerungen des kirchlichen Lehramtes aufzutreten scheinen, oft in Wirklichkeit nur terminologischer Art sein, was auch bei ganz unvermuteten Gelegenheiten geschehen kann, wo es sich auf den ersten Blick um eine höchst gefährliche Sache handelt. Aber dann soll sich eben auch der Exeget bemühen, die Sprechweise des kirchlichen Lehramts vor Augen zu haben und zu erklären, warum zwischen diesen Erklärungen und seinen Ergebnissen sachlich keine Differenz besteht. Was z. B. ein „Irrtum" und was keiner ist, das ist schon hinsichtlich des formalen Sinnes eines solchen Begriffs gar nicht so leicht zu sagen, wie es aussieht und man es für gewöhnlich voraussetzt. Der Exeget kann daher vielleicht mit einem „Irrtum", den er irgendwo im Neuen Testament annimmt, etwas meinen, was, anders ausgedrückt, ein richtiger und unleugbar wahrer Sachverhalt ist, den auch kein Dogmatiker leugnen muß und leugnen wird, so wenig wie jene päpstlichen Enzykliken, die jeden Irrtum in der Schrift ausschließen. Mit einer solchen Qualifikation meint z. B. der Exeget die Tatsache, daß ein bestimmter Satz in der Schrift, z. B. daß Abiathar (Mk 2, 26) Hoherpriester war, als David die Schaubrote aß, ein Irrtum ist, wenn der Satz aus dem genus litterarium der Schrift, in das er dort eingebettet ist, und aus dem Bezugssystem, von dem aus er gesprochen wird, herausgenommen und für sich allein gelesen wird, was zu tun durchaus Recht des Exegeten ist.

Keine wahre Erkenntnis, auch wenn sie zunächst ernüchternd ist und Schwierigkeiten macht, die überwunden werden müssen, ist wirklich ein „Abbau". Aber es ist doch auch gut, wenn die Nichtfachleute merken, daß ihr aufbaut und nicht nur abbaut, daß ihr die Erkenntnis des Lebens Christi fördert und nicht nur nachweist, daß man vieles, historisch gesehen, nicht so genau weiß, wie man bisher meinte. Wenn man deutlich sieht, daß ihr nicht nur gerade die dogmatisch unaufgebbaren Daten des Lebens, des Selbstbewußtseins und des Sendungsbewußtseins Jesu, die für den Dogmatiker in der Christologie und Soteriologie unerläßlich sind, noch stehen laßt, sondern sie ins hellere Licht rückt und verteidigt, und zwar auch mit den

Methoden der historischen Erkenntnis, dann werden die Dogmatiker leichter verstehen, daß ihr recht habt, wenn ihr nicht jedes Wort Jesu, wie es auch bei den Synoptikern steht, als eine Art „Bandaufnahme" oder Stenogramm aus dem Mund des historischen Jesu selbst auffaßt, sondern damit rechnet (und nicht nur allgemein und theoretisch), daß in der Überlieferung der Worte Jesu schon die theologische Deutung der apostolischen Zeit mit am Werk ist, solche Worte in ihrem Sinn präzisiert, sie schon an bestimmte Umstände der Gemeinde anpaßt.

Ich weiß, ihr seid das alles schon längst gewohnt, für euch liegt darin überhaupt kein Problem mehr. Aber so sind eben doch nicht alle. Ihr müßt auch auf die „Schwachen im Glauben", auf die Langsamen im Verständnis Rücksicht nehmen. Ihr müßt euch Mühe geben, auch diesen verständlich zu machen, daß ihr aufbaut und nicht abbaut. Ihr müßt eure jungen Theologen so belehren, daß sie selbst keinen Schaden leiden an ihrem Glauben und daß sie als Kapläne nicht meinen, ihre Hauptaufgabe sei es, von der Kanzel exegetische Probleme zu verkündigen, die sie selbst vielleicht nur halb verstanden haben, vergröbern und einem dafür noch weniger bereiten Publikum zu seiner Verwunderung und seinem Ärgernis verkünden.

Es würde auch nicht schaden, wenn ihr vielleicht genauer als bisher da und dort darüber nachdächtet, welche apriorischen Prinzipien dogmatischer und fundamental-theologischer Art (diese natürlich sehr vorsichtig und genau interpretiert und gefaßt und schon im Blick auf die Probleme eurer eigenen Exegese in ihrer Tragweite und verpflichtenden Kraft nuanciert) auch ihr in dieser Leben-Jesu-Forschung beachten müßt, damit der Jesus der Evangelienforschung mit dem Christus des Glaubens auch einen historisch noch nachweisbaren Zusammenhang hat. Ihr braucht keine chalkedonische Christologie in der Exegese als solcher zu treiben, aber das, was der historische Jesus von sich selbst gesagt hat, muß (mindestens zusammengehalten mit der Ostererfahrung) der Sache nach eben doch das sein, was die dogmatische Christologie von Jesus weiß. Es ist durchaus erlaubt, auch das genus litterarium synoptischer und johanneischer Wundererzählungen noch genauer zu bestimmen und die allgemeine Aussage, vor allem angewandt auf einzelne Erzählungen, es handle sich um historische Berichte, noch zu undifferenziert zu finden. Es wäre aber vielleicht auch für euch nützlich und unter Umständen befreiend, theoretisch genauer zu überlegen, was ein Wunder an sich überhaupt sein will hinsichtlich seiner Tatsächlichkeit und Erkennbarkeit. Auch ihr sollt nicht den Anschein erwecken, als ob ihr der Meinung wäret, man könne aus den Evangelien nicht historisch erkennen, daß Jesus solche Wunder (und vor allem das der Auferstehung) gewirkt hat, die auch heute noch zur Legitimierung seiner Sendung von Bedeutung sind. Wenn ihr etwas von den dogmatischen Prinzipien der Fundamentaltheologie versteht (und das ist doch anzunehmen), dann werdet ihr es euren Hörern deutlich werden lassen, daß die Auferstehung Jesu nicht nur Gegenstand, sondern auch Grund des Glaubens an den Herrn ist. Nie-

mand wird es euch als eine schlimme Grenzüberschreitung vorhalten, wenn ihr selbst euren Hörern erklärt, warum und wie beides gleichzeitig möglich und richtig ist.

Ein Letztes: es ist eine ungerechte und sowohl euch wie die evangelischen Theologen kränkende Methode, euch vorzuwerfen, ihr habt dieses oder jenes aus der evangelischen Exegese übernommen. Denn was beweist so etwas, wenn die Feststellung richtig ist? Gar nichts. Die evangelische Exegese kann nämlich — man sollte das eigentlich gar nicht zu betonen brauchen — durchaus richtige Ergebnisse haben. Es ist also nur richtig, sie zu übernehmen, wenn es so ist. Und wenn sie falsch sind und nicht annehmbar? Dann verwerfe man sie mit Angabe der sachlichen Gründe ihrer Falschheit, nicht mit dem Verdikt, das sei evangelische Theologie. Aber auch wenn das wahr ist, solltet ihr dann doch nicht manchmal den Eindruck vermeiden, als sei bei euch eine evangelische These schon darum wahrscheinlicher, weil sie auf dem Boden der evangelischen Exegese und nicht ursprünglich auf dem der katholischen gewachsen ist? Und solltet ihr nicht auch bedenken, daß die evangelische Theologie oft mit einem philosophischen Apriori, nicht einer sachgerechten, aus der Exegese selbst erwachsenen Methode an die Schrift herangeht?

An die Dogmatiker: ein Wort des Kollegen

Ich will niemand zu nahe treten, ich muß allgemein reden, wo nur die Rede an die sehr verschiedenen einzelnen sachgemäß sein könnte. Ich halte also eine Ansprache an mich selbst. Jeder der hochgeschätzten Kollegen aus der Dogmatik soll sich nur soviel daraus gesagt sein lassen, als ihm gerechterweise gelten kann. Wo dies nicht der Fall ist, habe er Mitleid mit mir, der ich mich selbst belehre. Also: Lieber Freund, sei ehrlich: Du verstehst von Exegese weniger, als wünschenswert wäre. Du machst als Dogmatiker mit Recht den Anspruch, eigenen Rechtes Exegese und biblische Theologie treiben zu dürfen und nicht bloß die Ergebnisse der Fachexegeten zu übernehmen, weil es deine Aufgabe als Dogmatiker selbst ist, mit allen Mitteln auf das Wort Gottes zu hören, wo immer es ergeht, und es nirgends besser gefunden werden kann als in der Heiligen Schrift. Aber dann mußt du Exegese treiben, wie man es heute tun muß, nicht wie man dies in den guten alten Zeiten getan hat. Ober besser: nicht nur so. Deine Exegese in der Dogmatik muß auch für den Fachexegeten überzeugend sein. Auch wenn er dir das Recht zugestehen muß, Fragen an die Schrift zu stellen, die ihm selbst nicht ohne weiteres naheliegen, auch wenn du ruhig mit der Möglichkeit rechnen darfst, daß dieser und jener bestimmte Exeget im einzelnen dir nicht zustimmt und seine Ablehnung im Namen der Exegese (anstatt seiner Exegese) vorträgt. Aber wenn du bei den Exegeten mitreden willst, dann mußt du ihr Handwerkszeug wirklich zu handhaben verstehen, dann mußt du das Gewicht ihrer Überlegungen, ihrer Probleme wirklich gespürt haben. Sonst

geschieht es dir, daß du dich mit einer zu einfachen Unterscheidung über seine Fragen erhebst. (Der Hinweis auf die „scientia non communicabilis" bei Jesu Erklärung über das „Nichtwissen" des Menschensohnes vom Letzten Gericht (Mk 13, 32) ist eine solche.) Und wenn du ehrlich bist, hast du für Texte wie Mk 9, 1 (Einige von denen, die hier stehen, werden den Tod nicht kosten, bis sie das Reich Gottes kommen sehen mit Macht) und Mt 10, 32 (Ihr werdet noch nicht fertig sein mit den Städten Israels, bis der Menschensohn kommt) gar keine Erklärung und mußt froh sein, wenn die Exegeten eine finden, auch wenn sie dir vielleicht zu kühn zu sein scheint. Und vergiß nicht: bei dir taucht eine solche Frage sehr spät und ganz am Rand deines „Systems" und deines Bewußtseins auf und kann darum nicht das Gewicht haben, das sie beim Exegeten hat, für den sie sehr früh und darum mit einer ganz anderen geistig organisatorischen Kraft für sein Bewußtsein auftritt.

Hab Geduld mit dem Exegeten! Es ist heute unendlich schwierig bei der Unübersehbarkeit einer heutigen Wissenschaft und der Kompliziertheit ihrer Methoden von einer anderen Wissenschaft noch so viel zu verstehen, daß man mitreden kann. Oft meint man nur, etwas davon zu verstehen. Man müßte aber jahrzehntelang darin gearbeitet haben. Man müßte nicht in einer kurzen „obiectio" eines scholastischen Schulbuchs von der Frage und dem Einwand des Exegeten Kenntnis genommen haben, sondern in seinen langen, genau studierten Monographien. Wieviel Dogmatiker können das heute noch? Rein zeitlich und den physischen Kräften nach wird das fast schon unmöglich sein. Also sei wenigstens vorsichtig. Zitiere nicht nur eine Denzingernummer oder einen Satz aus einer Enzyklika und sage: das geht so nicht!

Wenn du dich beklagst, daß sich der Exeget zu wenig um deine Kriterien und Normen und Quellen kümmere und dir die Sorgen des Brückenschlags überlasse, als ob es ihn nicht anginge, dann darfst du es nicht umgekehrt genau so machen. Vergiß nicht, du arbeitest mit der Schrift als inspiriertem und irrtumslosem Gotteswort. Der Exeget aber ist als solcher auch Fundamentaltheologe, darf und muß es sein. Er hat also (auch wenn gilt, was wir oben von der theologischen Natur seiner Exegese gesagt haben) das Recht und die Pflicht, die Arbeit des fundamentaltheologischen Historikers dem Neuen Testament gegenüber zu tun, gerade wenn und weil er katholischer Theologe sein soll, der nicht einfach mit dem bloßen und unbegründeten Akt des Glaubens anfangen darf. Er braucht also nicht immer und überall schon die Inspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift vorauszusetzen. Täte er dies, wäre er ein schlechter Theologe, weil er leugnete, daß es eine Fundamentaltheologie im katholischen Sinn gibt. Er muß also seine Quellen, das Neue Testament, auch als Historiker untersuchen. Er muß auch als solcher anerkennen, daß die Synoptiker in ihrem wesentlichen Bestand historisch vertrauenswürdige Quellen sind, wenn auch mit dem Satz von den Synoptikern als geschichtlich zuverlässigen Quellen unserer historischen Erkenntnis des Lebens Jesu noch längst nicht das genus litterarium der Synoptiker

wirklich genau genug so bestimmt ist, daß sich von da aus allein ein eindeutiges Urteil für den wirklich ausgesagten Inhalt jedes einzelnen Satzes ergibt, der uns heute zunächst einmal als historische Notiz vorkommt, es aber darum vielleicht doch nicht im Sinn einer modernen Geschichtsschreibung ist. Die Hauptsache aber ist dies: darf und muß der Exeget an die Überlieferung des Neuen Testaments auch unter Absehung (methodischer Art) von der Inspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift arbeiten, dann hat er, auch wenn er schon profanhistorisch an der Historizität der Substanz der Synoptiker festhält, nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, nicht alle Aussagen der Schrift schon von vornherein als historisch gleich sicher zu beurteilen. Täte er dies, würde er methodisch aus der Fundamentaltheologie in die Dogmatik hinüberwechseln. Und das wäre kein Vorzug, sondern ein Fehler. Selbst also dort, wo (was vermutlich gar nicht immer der Fall ist) der Synoptiker eine einzelne Aussage macht, die er selbst als historisch verstanden wissen will, muß der Exeget und Leben-Jesu-Forscher nicht jede synoptische Aussage als historisch gleich sicher und gewiß erklären. Wo und wann mit eindeutiger Sicherheit feststeht, daß der Synoptiker etwas als historisches Ereignis in unserm heutigen Sinn aussagen will, darf der fundamentaltheologisch arbeitende Exeget zwar nicht sagen: hier irrt der Synoptiker sicher; er als solcher braucht aber auch nicht zu sagen: hier hat der Synoptiker sicher recht. Er darf nicht nur, er muß nuancierter reden als wir Dogmatiker (in unserm Fach mit Recht). Wenn wir Dogmatiker glauben, an der unmittelbaren Gottesschau Jesu während seines irdischen Lebens festhalten zu müssen, weil es verpflichtende, wenn auch nicht definierte Lehre der letzten Päpste seit Benedikt XV. ist, dann hättest du auch die Pflicht, dem Exegeten zu zeigen, wie eine solche Lehre wirklich und nicht nur durch Begriffsspielerei mit dem Eindruck vereinbar ist, den der Exeget bei den Synoptikern von dem historischen Jesus gewinnt. Du müßtest deutlicher, als es dir gewöhnlich gelingt, zeigen, daß dir auch der Kummer deiner exegetischen Kollegen nicht fremd ist, daß du einigermaßen seine Methoden zu handhaben und seine Ergebnisse zu würdigen verstehst.

Du hast es leichter als dein fundamentaltheologisch arbeitender Kollege: du kannst jedes Wort von vornherein und in gleicher Weise als irrtumsloses und inspiriertes Wort, als gültigen Beweis in deine dogmatischen Beweise einsetzen, gleichgültig, woher es stammt, unabhängig von der Frage, ob es so, wie es dasteht, wirklich historisch absolut gesichertes Wort Jesu ist oder schon mitgeformt ist durch die Theologie der Gemeinde und der Schriftsteller des Neuen Testaments, ob es zu den allerersten Urdaten der Offenbarung gehört oder daraus schon von den Aposteln (natürlich richtig und unfehlbar) abgeleitete Theologie der Apostel ist. Du kannst so verfahren, obwohl, so nebenbei gesagt, das eigentlich auch in einer dogmatischen Methode als solcher nicht ganz ideal ist, weil die genauere Interpretation eines Textes eben doch auch von der Antwort auf Fragen abhängen kann, um die sich der Textkritiker und der mit historischen Überlieferungsschichten rech-

nende Exeget bemühen müssen. Aber würde es z. B. etwas schaden, wenn bei deinem dogmatischen Schriftbeweis für die Trinität bemerkbar wäre, daß du um die Fragen des Historikers nach dem Aussendungsbefehl (Mt 28, 16-20) weißt und (wie du doch kannst, weil dem keine absolute dogmatische Unmöglichkeit entgegensteht) unbefangen damit rechnest, daß die trinitarische Formel darin im Mund Jesu eben doch von der Gemeindetheologie mitgeformt ist?

Es gäbe viele der Dogmatik als solcher immanente Probleme, die ein Dogmatiker stellen könnte und sollte, weil deren Lösung für den Exegeten durchaus befreiend und erleichternd wirken könnte. Wenn man sich z. B. innerdogmatisch fragte, wie genauer vom Wesen der Sache her die Erscheinungen des Auferstandenen zu denken seien, wenn er doch (worauf alles ankommt) unserer Erfahrungs- und Erscheinungswelt gar nicht mehr angehört und seine Erfahrung also ganz anders sein muß als etwa die des auferweckten Lazarus, dann ergäbe sich vielleicht von da aus, daß die Schwankungen in der Zeichnung dieser Erscheinungen in den Osterberichten durchaus von der Sache her zu erwarten sind und gar nicht nötig haben, künstlich retouchiert zu werden. Wir Dogmatiker könnten von den immanenten Problemen der Trinitätslehre und der Christologie aus vieles deutlicher schon beim ersten Ansatz sagen, was dem biblischen Theologen verständlicher machen würde, daß biblische Theologie und dogmatische Schultheologie tatsächlich dieselbe Wirklichkeit aussagen. Man könnte z. B. das in der Trinitätstheologie Gemeinte vermutlich auch aussagen, ohne immer allein nur die Formeln von Person und Natur zu wiederholen. Man könnte wohl zeigen, daß immanente und ökonomische Trinität so zusammenhängen, daß man die immanente schon gesagt hat, wenn man die ökonomische richtig ausgesagt hat, wie es die Schrift tut. Man könnte eine sehr existential-ontologisch unterbaute „Christologie des Aufstiegs", der Begegnung mit dem Menschen Jesus entwickeln, die näher mit der Blickrichtung der Synoptiker und der Apostelgeschichte in der Christologie verwandt wäre, als wenn man nur eine Christologie der Annahme einer Menschennatur durch den Abstieg des Logos darstellt. Man könnte in einer wirklich metaphysisch verstandenen Lehre der unmittelbaren Gottesschau der Seele Jesu schon im irdischen Leben vermutlich sehr gut das Wesen einer solchen an sich unthematischen Grundbefindlichkeit so verständlich machen, daß der Exeget begreift, daß durch diese scholastische Lehre ihm wirklich nicht das Recht genommen wird, echte Entwicklung, wirkliche Abhängigkeit von der religiösen Umwelt seiner Zeit, unerwartete Wendungen im Leben Jesu festzustellen. Sollte es nicht doch einmal der Mühe wert sein, z. B. darüber nachzudenken, ob in bestimmten Umständen eine bestimmte Art von Nichtwissen nicht das Vollkommenere sein kann gegenüber dem Wissen, wenn es nun doch einmal zum Wesen der geschöpflichen Freiheit gehört (die auch Jesus hatte und übte als der wahrhaft Anbetende und einem unbegreiflichen Willen des Vaters gegenüber Gehorsame), daß man in der Entscheidung ins

offen Unbekannte hinein lebt, das man nur dann wirklich in seinem Eigentlichen „kennt", wenn man es als das Unbekannte liebend annimmt? Warum rechnen wir Dogmatiker nicht deutlicher mit der einfach psychologisch und existentialontologisch selbstverständlichen Tatsache, daß „Wissen" gar kein eindeutiger Begriff ist, daß es wirklich viele, sehr wesentlich unterschiedene „Wissen" in einem Menschen geben kann, die gar nicht ineinander übersetzbar sind, so daß man wirklich etwas in einer Weise wissen und dasselbe (auch für sich!) in einer anderen Weise nicht wissen kann? Wenn man radikal eins ist mit Gott, dann weiß man darin und in der Tiefe, in der diese Wirklichkeit erfahren wird, „alles", ohne daß man dies darum schon wissen muß oder auch nur wissen möchte in jener Dimension des menschlichen Geistes, in der satzhafte, ausgemünzte Einzelerkenntnisse gewußt werden, die unter Umständen gerade jenes schweigende Einssein mit der eigentlichen und einen Wahrheit nur verunmöglichen oder stören würden. Warum sollen also wir Dogmatiker den Exegeten wehren, in einem wahren (freilich das Ganze der Wirklichkeit Jesu auch nicht deckenden) Sinn zu sagen: Jesus hat manches nicht gewußt, wenn er es doch selbst sagt (Mk 13, 32) und wir keinen wirklichen Grund haben, mit Distinktionen an seiner Aussage herumzudeuten?

Wir haben sehr oft sehr richtige, gewissermaßen metaphysische, Prinzipien in der Theologie. Wir merken aber nicht, wie weit und geräumig sie sind, was alles darin Platz hat, und wir machen den aposteriorischen Exegeten nicht genügend deutlich, daß sie ruhig und unbefangen von den Einzeldaten ihrer Leben-Jesu-Forschung ausgehen können, dann einen echten lebendigen Menschen mit seiner Geschichte finden dürfen, an diesem nie vorbeigehen müssen und doch bemerken werden, daß ihre Hände das Wort betastet haben, das Fleisch geworden ist. Wir gehen stillschweigend davon aus, daß die Auferstehung zwar ein großes Wunder sei, das die Sendung Jesu beglaubige, daß dieses Wunder aber (wenn Gott nur wolle) auch an jedem anderen Menschen hätte geschehen können, und zwar unabhängig von dem „erstgeborenen" Menschensohn und seiner Auferstehung, in einer Auferstehung nicht zu einem irdischen Leben wie bei Lazarus, sondern in einer Auferstehung zur eigentlichen, totalen Vollendung. Ist diese stillschweigende Voraussetzung so klar und wirklich richtig? Oder könnte man vielleicht doch, etwas genauer und tiefer gedacht, sagen: Der Anfang des absoluten Heils, der nicht eine Heilsphase, sondern das endgültige und unüberbietbare Heil Gottes schlechthin in Person ist und dies durch die Auferstehung als solche einfach ist und zeigt, ist notwendig der Sohn Gottes im Sinn der chalkedonischen Christologie? Könnte man vermuten, daß eine „funktionelle" Christologie im Grund doch die traditionelle ontologische Christologie enthält, wenn sie nur radikal genug in ihrem eigenen Wesen zu Ende gedacht wird? Könnte aber eine in dieser Art vollendete und doch ihr Eigenstes bewahrende Christologie der Funktion nicht manchem Menschen von heute jenen Zugang zum Glauben der Christenheit eröffnen, den er aus Furcht

vor dem „Mythologischen", das er darin zu verspüren meint (wenn auch objektiv nicht mit Recht), sonst nicht findet? Könnte nicht von da aus mancher monophysitische Einschlag in der Christologie (nicht zwar der amtlichen Dogmatik, wohl aber der einzelnen Christen) überwunden werden, die in der „menschlichen Natur" des Logos doch nur so etwas wie eine Livrée oder eine Handpuppe für Gott sehen, etwas, was nur eine Richtung auf uns hin, nicht aber eine solche in dialogischer Freiheit auf Gott hin hat? Könnte man so dann nicht besser verstehen, daß eine „Auferstehungschristologie", die sich anscheinend gar nicht viel Mühe gibt, sich auf die personalen Selbstaussagen Jesu zu seinen Lebzeiten zu berufen, um sein Wesen zu deuten, sondern einfach auf die Auferstehung blickt, in der Jesus zum „Herrn" wird, nicht einfach falsch sein muß? Müßte von da aus die Neigung heutiger, auch katholischer Exegeten, vieles von der Ostererfahrung her zu sehen und, was im Leben Jesu in Wort und Werk berichtet wird, als schon von daher interpretiert zu deuten, nicht mehr Verständnis finden, auch wenn man gewiß vorsichtig sein muß und eine Selbstaussage Jesu über sein Wesen in seinem historischen Leben, die seine ontologische Gottessohnschaft enthält, nicht bestreiten darf und auch historisch keinen Grund zu einer solchen Bestreitung hat, vorausgesetzt, daß man nicht meint, eine solche Selbstaussage müsse mehr oder weniger eben doch schon mit unmittelbarer Idiomenkommunikation oder schon fast chalkedonischen Begriffen arbeiten?

Wenn wir Dogmatiker unsere vorhandene, gut scholastische Lehre von der bloßen Analogie der Erb„sünde" immer gleich am Anfang des Erbsündetraktats zur Geltung brächten und somit deutlich machten, daß der Mensch die Erbsünde in seiner persönlichen Sünde gewissermaßen „ratifizieren" kann, dann würde es wohl nicht geschehen, daß unsere Exegeten auch nach Erasmus noch ein paar Jahrhunderte lang meinten, das augustinisch ausgelegte „in quo" (= Adam) von Röm 5, 12 verteidigen zu müssen. Und man hätte wohl schon früher als möglich anerkennen können, daß in Röm 5, 12 nach dem schlichten Wortlaut eben doch von dem Sündigen der einzelnen Menschen die Rede ist, ohne daß deswegen von der richtig verstandenen Erbsünde in diesem Kapitel nichts mehr stünde.

Was aber vermutlich das Wichtigste für uns Dogmatiker ist, wollen wir den Exegeten gerecht werden, ist die Einsicht, daß die Qualifikation eines Berichtes als „geschichtlich", auch dort, wo sie richtig ist, in vielen Fällen viel zu ungenau ist. Die Aussage: geschichtlicher Bericht, besagt, angewendet auf das Neue Testament und darin auch auf die Synoptiker, nicht, die Reden Jesu z. B. seien mehr oder weniger „Bandaufnahmen", die höchstens durch Auslassungen verkürzt seien. Man geniert sich fast, das als Dogmatiker noch eigens zu sagen. Aber unsere innerdogmatische Arbeit bringt diese Mentalität, so zu denken, immer wieder hervor, auch wenn wir sie längst — wenigstens theoretisch — als falsch erkannt haben. Wir zitieren die Worte Jesu als Beweis, und so kommen wir immer wieder wie von selbst

in die Meinung hinein, genau „so", wie wir sie zitieren, müßten diese Worte im Mund Jesu gelautet haben, wie wenn wir dabei gewesen wären und sie selbst gehört hätten. Aber ein genus litterarium historicum, das dafür eine Garantie übernehmen wollte, gibt es im Neuen Testament nicht. Mit dieser Tatsache, die man an vielen Beispielen zeigen kann, aber auch dann methodisch in Rechnung stellen sollte, wo sie nicht direkt durch den Vergleich der Synoptiker untereinander in die Augen fällt, ernsthaft rechnen, ist einerseits das tägliche Brot der Exegeten und anderseits die einmal abstrakt und flüchtig wie nebenbei vom Dogmatiker zugestandene Konzession. Kein Wunder, daß sie und wir uns nur schwer verstehen.

Es wäre jedoch falsch zu meinen, es falle alles zusammen und es bleibe nichts mehr an historischer Sicherheit übrig, wenn man nüchtern und mutig davon ausgeht, daß wir bei den Berichten auch der Synoptiker über die Worte Jesu mit Verschiebungen durch die mündliche Überlieferung, mit Verdeutlichungen aus einem bestimmten theologischen Interesse, mit nicht ausdrücklich kenntlich gemachten Glossen, mit plastisch und dramatisch gestalteten Aussagen usw. in historischer Kritik zu rechnen haben. Noch genauer: wenn die einzelnen Stücke der Evangelien eine wie immer geartete Vorgeschichte vor ihrer Zugehörigkeit zum Evangelium gehabt haben (und das hat uns doch die Formgeschichte mit Recht beigebracht), dann müssen wir auch damit rechnen, daß die einzelnen Stücke, untereinander verglichen, nicht immer genau das gleiche genus litterarium historicum haben, daß es also z. B. mindestens vom rein fundamentaltheologisch-historischen Standpunkt aus nicht ebenso sicher ist, daß Jesus in Ägypten war, wie daß er in Jerusalem gekreuzigt wurde. All das richtet sich nicht gegen die Autorität der Berichte, weil sie selbst von ihrem eigenen Wesen her eine solche Frage zulassen. Sie machen keineswegs den Anspruch, eine polizeiberichtmäßige peinliche Angabe „nur" des historisch und von jedermann beobachtbaren Geschehens zu sein.

Mit der Möglichkeit, mit der zu rechnen ist, ist natürlich die Frage noch nicht beantwortet, wo, wie, wann und in welchem Umfang so etwas tatsächlich bei den einzelnen Berichten über Worte und Taten Jesu vorliegt. Das im einzelnen im Rahmen des Möglichen festzustellen, ist die Sache einer berechtigten historischen Kritik im Neuen Testament. Sie „erschwert" nicht nur öfters, sie erleichtert auch nicht selten dem Dogmatiker seine Arbeit. Wenn man z. B. die Klausel bei Mt 5, 32 (Jeder, der sein Weib entläßt [abgesehen vom Fall der Unzucht], macht, daß sie die Ehe bricht) als Glosse der Gemeindekasuistik deuten kann, dann hat es der Dogmatiker viel leichter, als wenn auch diese Klausel wirklich unmittelbar aus dem Mund Jesu kommend gedacht werden muß. Es ist durchaus möglich, so schwere „Kreuze" für den Dogmatiker wie etwa die schon erwähnten Texte Mk 9, 1 oder Mt 10, 23 dadurch zu erleichtern (wenn auch angesichts der Inspiration und der Irrtumslosigkeit der ganzen Schrift nicht einfach zu beseitigen), daß man mit historischer Kritik sagt, Jesus selbst könne nicht einfach „so" (d. h.

unter solcher zeitlicher Präzisierung wenigstens scheinbarer Art) gesprochen haben. Unter solchen Voraussetzungen der Möglichkeit historischer Kritik wird die Arbeit des Exegeten und auch des Dogmatikers mühsamer. Aber das ist noch kein Beweis, daß man sie sich durch einfachere Prinzipien sparen könnte.

Es ist, wie gesagt, auch nicht so, daß man am Ende überhaupt nicht mehr weiß, was nun wirklich historisch gewesen ist. Man weiß vieles nicht mehr genau. Aber man kann immer noch genug wissen, um fundamental-theologisch jene Daten festzuhalten, die die Grundlagen für die kirchliche Lehre von der Person und dem Werk Jesu sind. Und zwar mit historischer Gewißheit, die eine wirkliche ist, so wenig sie mit einer absoluten Gewißheit der Metaphysik oder des Glaubens (jede in ihrer Art) verwechselt werden darf und sosehr eine genaue erkenntnistheoretische Analyse, wann und weshalb eine solche Erkenntnis trotz ihrer Vielschichtigkeit und Schwierigkeit „gewiß" genannt werden darf, schwierig sein mag. Wenn ein Laie in der Geschichtswissenschaft mit den mühsamen Überlegungen eines Historikers darüber, wie es denn eigentlich genau mit Caesar in Gallien gewesen sei, konfrontiert wird, schwirrt ihm vielleicht auch der Kopf. Er gewinnt den Eindruck, man wisse am Ende überhaupt nicht mehr, ob Caesar in Gallien gewesen sei. Ein solches historisches Schwindelgefühl ist verständlich, darum aber doch noch nicht berechtigt. So ist es auch bei der Arbeit der Exegeten, vorausgesetzt natürlich, daß sie gewissenhaft arbeiten und nicht meinen, ihre Hauptaufgabe sei die Zerstörung von vermeintlichen Sicherheiten, vorausgesetzt, daß sie auch in der Exegese als glaubende Theologen ihr Handwerk treiben und von dieser Voraussetzung aus (so wenig diese in die Fundamentaltheologie als solche als Sachprämisse einfließen darf) die bessere Chance haben, historisch richtiger zu arbeiten als der, der blind ist für das, was sich hier meldet, das Wunder der Gnade Gottes in Jesus Christus. Aber warum sollten wir Dogmatiker unseren Exegeten nicht zubilligen, daß bei ihnen diese Voraussetzungen gegeben sind? Wir brauchen auch ihre einzelnen Ergebnisse nicht einfach im blinden Vertrauen auf die Weisheit der Fachleute anzunehmen. Wir haben das Recht und die Pflicht, selbst Exegese zu treiben, soweit wir es können und wollen, und die Erkenntnisse der Exegeten kühl nachzuprüfen. Aber wir haben nicht das Recht, der Versuchung, die unsere ist, zu unterliegen und (meist nur stillschweigend) so zu tun, als ob schon ihrer Methode an sich mit Widerspruch zu begegnen sei.

Eine ganz andere Frage ist es, welche Bedeutung die richtigen, ausgereiften Ergebnisse solcher Exegese für die Kanzel, den Unterricht und die religiöse Erbauung haben können und welche nicht. Auf der Kanzel geht man rechtens und pflichtgemäß von der Voraussetzung des heiligen Buches aus (die der fundamentaltheologisch arbeitende Exeget gerade nicht im selben Sinn machen darf). Der tragende Grund einer Predigt auf der Kanzel ist also anders als der eines Vortrags des Professors im exegetischen Seminar. Auf die Kanzel gehört also vieles nicht, was die Exegese vom fundamental-

theologischen Gesichtspunkt aus betreibt, auch wenn der Gläubige ein Recht darauf hat, daß die Verkündigung nicht im Widerspruch stehe zu den gesicherten Ergebnissen der exegetischen Forschung. Wieweit die Gläubigen weniger durch die sonntägliche Predigt als vielmehr durch Vorträge und Artikel in die fundamentaltheologischen Probleme der Exegese eingeführt werden, wird je nach Alter und Bildungsstand verschieden sein müssen. Immer aber ist zu bedenken, daß die Predigt die Verkündigung des Wortes Gottes ist und der Auferbauung des Glaubens dient.

Einige zusätzliche Überlegungen

Die Dogmatiker und Exegeten müssen wissen, daß sie nicht die Herren, sondern die Diener des Lehramts sind, das Christus dem Petrus und den Aposteln, nicht den Professoren anvertraut hat. Aber nicht nur Hegel, sondern auch die Professoren wissen, daß Gott es in der Welt so eingerichtet hat, daß der Herr auch den Diener braucht und so trotz seines Herrentums von ihm auch abhängig ist.

Dieser Diener des kirchlichen Lehramts bedarf des Vertrauens dieses Amtes, jenen Raum vertrauensvoller Freiheit, ohne den der Diener seine bescheidene, aber notwendige Aufgabe nicht erfüllen kann.

Die kirchliche Wissenschaft und darunter vor allem die Exegese hat heute nicht nur wissenschaftliche Aufgaben zu erfüllen, die die Gelehrten interessieren. Sie muß mitkämpfen an der Front des Glaubens und der Kirche, sie muß dem Menschen von heute die Glaubensmöglichkeit deutlich machen, sie muß den Intellektuellen von heute belehren, stärken und trösten. Dieser ist geistig ein Kind des Historismus und der Naturwissenschaften, ein schrecklich nüchterner, vorsichtiger und enttäuschter Mensch, ein Mensch, der an der Ferne und dem Schweigen Gottes (wie er dies nun einmal erlebt) leidet. Mit diesem Menschen muß sich die Kirche beschäftigen. Denn er ist eben doch der Mensch von heute und morgen. Es ist einfach, sich in der Verkündigung des Glaubens auf andere Menschen zu beschränken, auf Menschen, die anderen geistessoziologischen Schichten entstammen, die leichter „gläubig" sind: auf die einfachen, demütigen Menschen, denen die geistige Atmosphäre von heute noch nicht wirklich nahegekommen ist, die Menschen, die vom Gesellschaftlichen her noch starke Bindungen haben, die Menschen, die aus was für Gründen immer die intellektuellen Probleme beiseiteschieben oder sie vielleicht auch auf ihre private Weise unter Umständen sehr unkatholisch lösen, sich aber dadurch in ihrer offiziellen „Kirchlichkeit" nicht stören lassen. Die Kirche muß sich des eigentlichen Intellektuellen von heute annehmen, sie darf ihn in seiner ihm eigenen Glaubensnot und Glaubenswilligkeit nicht im Stich lassen. Wer diese Glaubensnot nicht wahrhaben will, verkennt die eigentliche Problematik unserer Zeit. Sie ist da. Und darum hat die kirchliche Wissenschaft keine Inzucht zu treiben, sondern an die Menschen von heute zu denken. Wenn sie dies aber tut, kann sie nicht an

Fragen vorbeikommen, die schwierig und gefährlich sind. Sie muß Lösungen suchen, die neu und unerprobt sind, weil es einfach nicht so ist, daß man nur die guten alterprobten Wahrheiten wiederholen oder sie höchstens didaktisch und psychologisch geschickt neu formulieren müsse.

Es mag sein, daß die letzten Glaubensprobleme nicht auf dem Feld theologischer Einzelfragen und Einzelprobleme entschieden werden. Aber viele solcher Fragen, bei denen der nichttheologische Intellektuelle von heute den Eindruck hat, sie seien nicht beantwortet, man habe keine ehrliche und einfache Antwort, man drücke sich um sie herum, man verbiete ihre ehrliche Diskussion, erzeugen doch zusammen eine Situation und geistige Atmosphäre, die — wenn auch noch die letzten Grundentscheidungen des Lebens als lastend empfunden werden — für die Gläubigkeit des heutigen Menschen tödlich werden können. Er muß deutlich und verständlich auf diese Einzelfragen von der kirchlichen Wissenschaft eine Antwort bekommen: wie es mit der Evolution stehe, was die Kirche eigentlich zur ganzen Religionsgeschichte sage, wie es mit dem Los der unzähligen Nichtchristen stehe, warum wir heute so wenige und problematische Wunder (angeblich) haben, wo doch in den alten Schriften deren viel herrlichere und überzeugendere erzählt werden, wie es mit der Unsterblichkeit der Seele und dem Beweis dafür bestellt sei. Solche und fast unzählige andere Fragen bilden auch dort, wo sie gar nicht ausdrücklich gestellt werden (aus Müdigkeit und aus Furcht, das bißchen Glauben, das man noch gerettet hat und bewahren will, noch mehr zu gefährden), die geistige Situation, in der der Intellektuelle von heute (und deren Zahl wird immer größer) nun einmal immer und unentrinnbar lebt. Zu solchen Fragen gehören auch exegetische und bibeltheologische, Fragen nach der historischen Zuverlässigkeit der Schrift, auch des Neuen Testaments, nach der Glaubwürdigkeit der darin berichteten Wunder, nach der historischen Erkennbarkeit der Auferstehung Jesu, nach der scheinbaren oder wirklichen Diskrepanz der Auferstehungsberichte, nach dem Verhältnis der Lehre Jesu zur Theologie und Praxis seiner Umwelt usw. Wenn die Exegese solchen und vielen ähnlichen Fragen ausweichen wollte, verletzte sie ihre Pflicht. Solche Fragen sind schwierig und „gefährlich".

Die Kirche hat immer anerkannt, daß es Schulen, theologische Richtungen gibt, ja geben soll. Rein logisch gesehen waren die sich widersprechenden Sätze dieser Schulen unter Umständen auch objektiv glaubensgefährdend, weil nicht beide Sätze zweier sich bekämpfenden Schulen gleichzeitig unter dem gleichen Gesichtspunkt wahr sein können. Aber subjektiv hat man diese Glaubensgefährlichkeit mit Recht nicht empfunden; man wußte, daß beide Schulen die zu wahrenden Grundprinzipien in solchen offenen Fragen wirklich wahrten und wahren wollten. Man konnte daher die Theologen ruhig unter sich disputieren lassen. Die Kirche griff nicht ein, sondern ließ Freiheit zum Nutzen der Theologie.

Bei den heutigen Fragen, die der Theologie aufgegeben sind, ist es gar nicht zu vermeiden, daß Lösungen überdacht und geprüft werden müssen,

deren Vereinbarkeit mit der verpflichtenden Lehre der Kirche nicht von vornherein eindeutig und offenkundig feststeht. Man kann auf solche Fragen nicht immer und überall mit einer Antwort kommen, deren „Sicherheit" außer Zweifel steht und gar nicht bestritten werden kann. Ob eine solche Antwort kirchlich unbedenklich ist, muß sich oft erst langsam herausstellen. Solche Fragen mögen, soweit es geht, zunächst möglichst in Fachkreisen diskutiert werden, bevor sie einem größeren Publikum zugänglich gemacht werden. Das ist ein ganz gutes Prinzip. Nur läßt es sich beim besten Willen nicht immer anwenden. Es gibt nämlich sehr viele Fragen, die fachtheologisch noch nicht bereinigt und erledigt und doch schon Fragen der Menschen von heute, nicht nur der Fachtheologen sind. Man kann dann diese Menschen nicht einfach auf später vertrösten, auf die Zeit, in der man sich in „Fachkreisen" zu einer „sententia communis" durchgerungen hat, die schon von der ganzen Theologie und dem kirchlichen Lehramt als solche anerkannt ist. Man muß jetzt eine Antwort geben, man muß sie so sagen, daß auch der Nichtfachmann eine Antwort auf seine Fragen hört. Eine solche Antwort kann dann unter Umständen — wie sich später herausstellen wird — einfach falsch sein, sie kann zu kurz geraten sein, sie kann gegen die beste Absicht des betreffenden Theologen mit gewissen kirchlich-lehramtlichen Prinzipien objektiv in Widerspruch stehen, sie kann auch schon richtig, ja ausgereift sein, es kann aber unter Umständen dabei noch nicht deutlich sein, daß gewisse lehramtliche Äußerungen nichtdefinitorischer Art einer gewissen Revision bedürftig sind (was nicht nur möglich, sondern auch schon nicht selten Tatsache war), es kann sein, daß auch eine neue richtige Ansicht einfach kirchensoziologisch einer gewissen „Inkubationszeit" bedarf, bis „man" sich an sie gewöhnt und ihre Vereinbarkeit mit dem alten Glauben der Kirche auch existentiell und gefühlsmäßig erlebt hat. Das kirchliche Lehramt hat zweifellos das Recht und die Pflicht, einen solchen Prozeß des Suchens und Tastens, der Diskussion (der ernsthaften, von der wirklich etwas abhängt) zu überwachen, Auswüchse hintanzuhalten, sich anbahnende Entwicklungen, die sicher und klar in eine häretische Richtung gehen, möglichst bald zu unterbinden. Das alles ist für jeden katholischen Theologen selbstverständlich. Und er ist keineswegs der Meinung, jede Maßnahme des kirchlichen Lehramts sei deswegen schon falsch oder ungerecht, weil sie für diesen oder jenen Theologen hart und bitter ist.

Aber es ist auch nicht so, daß man diese Zeit der Frage, der Diskussion und des Suchens einfach überspringen und durch Entscheidungen des kirchlichen Lehramts von vornherein ersetzen könnte. Das kirchliche Lehramt ist die einzige Instanz, die nach katholischer Lehre eine verbindliche Gewissensentscheidung in Sachen der Theologie, auch für den Fachtheologen, erlassen kann. Es ist aber nicht die einzige Instanz, die als solche selbst allein die offenen Fragen klären kann. Dazu bedarf es der Überlegung der Theologen, der Diskussion. Die Theologen sind nicht nur ein hübsches Übel in der Kirche, ein Debattierklub zum eigenen Vergnügen. Sie haben eine eigenwer-

tige und unersetzliche Funktion. Diese Tatsache wird nicht dadurch aus der Welt geschafft, daß die Lehrautorität des kirchlichen Obern und die wissenschaftliche Kompetenz auch in einer Person vereinigt sein können. Die Theologen sind in der Kirche notwendig, sie müssen diskutieren und sie müssen heute Fragen diskutieren, bei denen in der Diskussion auch noch unerprobte, gefährliche und sich auf die Dauer vielleicht als undurchführbar und unkatholisch herausstellende Meinungen „gewagt" werden müssen.

Daß dies kein Freibrief ist für törichte und von vornherein für jeden ordentlichen Theologen als theologisch unvollziehbar erkennbare Meinungen, braucht hoffentlich nicht lange betont zu werden. (Wissenschaftstheoretisch ist freilich auch klar und soll unverblümt gesagt werden: ein formales Prinzip, nach dem sofort und über jeden Zweifel erhaben festgestellt werden könnte, wo die Grenze zwischen den mit Recht der Diskussion überlassenen und den apriori zu verwerfenden Meinungen verläuft, läßt sich nicht angeben. So ist die wagende Entscheidung nach bestem Wissen und Gewissen auf beiden Seiten nie ganz vermeidbar: die kirchliche lehramtliche Stelle kann etwas zuerst hindern oder verbieten, was sich dann doch als durchaus diskutable Meinung herausstellt; der einzelne Theologe kann eine Meinung als diskutabel vertreten, die es in Wirklichkeit von vornherein nicht ist und mit Recht sofortigen Widerspruch des kirchlichen Lehramts hervorruft. Gegen diese mit der Kreatürlichkeit und Endlichkeit des Menschen und der Kirche gegebenen Unzulänglichkeiten gibt es nur ein Kraut: Demut, Geduld, Liebe.)

All das bisher Gesagte ist eigentlich selbstverständlich. Es wurde nicht gesagt, weil man darin im Ernst verschiedener Meinung sein könnte, sondern weil daran eine Folgerung angeknüpft werden soll, die vielleicht weniger selbstverständlich, aber wichtig und richtig zu sein scheint. Setzen wir den Fall: die Theologen diskutieren ein wirklich heikles, aber ihnen heute doch aufgegebenes Problem in der Exegese. Dem Exegeten und Dogmatiker kann es in solchen Fällen obliegen, sein Wort in der Diskussion so zu sagen, daß er die Meinung eines anderen Theologen als mit diesem oder jenem Prinzip der lehramtlich verbindlichen katholischen Theologie unvereinbar erklärt. Eine solche Meinung mag richtig sein oder falsch. Sie muß geäußert werden können. Man kann nicht einfach sagen, der andere habe doch auch selbst das Zeug, eine solche Diskrepanz zu erkennen; wäre diese also da, dann hätte dieser andere Theologe, da er ja katholisch sei, diese Meinung selbst nicht geäußert. Nein, es ist durchaus möglich, daß ein Theologe in bester Absicht etwas vorträgt, was, kirchlich und theologisch gesehen, objektiv zu beanstanden ist, aber von ihm nicht immer sofort bemerkt wird.

Wenn nun aber ein Theologe, der mit diesen ihm durchaus zustehenden, ja unter Umständen pflichtmäßigen Waffen gegen einen anderen auftreten könnte, sollte und auch wollte, annehmen müßte, daß dies für den anderen unmittelbar die Gefahr der kirchlichen Zensurierung, des Verbots des betreffenden Buches oder der Entfernung aus dem kirchlichen Lehramt be-

deutet, dann würde er sich voraussichtlich zum Schaden der Sache hüten, mit diesen, an sich legitimen, ja notwendigen Mitteln gegen seinen Kollegen aufzutreten. Er schwiege, er würde um die Sache herumreden, er würde seine Ansicht nur in Vorlesungen äußern. Aber so wäre der Sache nicht gedient, und die freimütig brüderliche Offenheit, die unter katholischen Theologen herrschen soll, litte Schaden. Man kann in einem solchen Fall nicht sagen, der andere habe sich doch durch seine Meinungsäußerung selbst zuzuschreiben, daß er in die Gefahr einer Maßregelung von seiten der kirchlichen Behörde kommt. Der Kollege, der daran denkt, die Meinung des andern zu bekämpfen, kann dabei ja durchaus der ehrlichen Ansicht sein, daß sein Gegner ein hervorragender Theologe ist, daß seine Meinungsäußerung, auch wenn sie nicht angenommen wird, die Sache fördert, daß sein Gegner von untadeliger kirchlicher Gesinnung ist. Er kann also der durchaus ernsthaften Meinung sein, daß sein Gegner von einer kirchenamtlichen Zensurierung bewahrt bleiben solle, obwohl er dessen Meinung gänzlich ablehnt und bekämpfen möchte. Wenn er nun den Eindruck hätte, fürchten zu müssen, daß auf Grund seines Neins zu der Meinung seines Gegners dieser doch in Gefahr kommt, kirchlich zensuriert zu werden, dann würde er sich eben hüten, diese seine Meinung in der angedeuteten Form zu äußern. Er will nicht an einer solchen Zensurierung schuld sein. Das ist verständlich und durchaus ehrenhaft.

Solches Schweigen oder Leisetreten ist aber dann ein Schaden für die Sache. Denn es verhindert die notwendige Diskussion, sogar unter Umständen den notwendigen Schutz der katholischen Lehre, der ja zu seinem Teil auch den Theologen obliegt. Es zwänge die kirchlichen Behörden, eine Funktion zu übernehmen, die an sich die Theologen selbst hätten ausüben sollen, es drängte die theologische Diskussion aus der Öffentlichkeit der Zeitschriften und Bücher in eine Art Maquis der sich nur mündlich befehdenden Parteien.

Nun soll mit dem Gesagten nicht unterstellt werden, die kirchlichen Behörden übernähmen an sich unbesehen einfach das Verdikt eines Theologen gegen die Meinung eines anderen oder sie ergriffen eine unnötige und ungerechte Maßnahme, wenn sie eine solche Zensurierung vornehmen. Aber man wird auch nicht sagen können, daß eine solche apriori und immer ausgeschlossen, daß sie noch nie vorgekommen sei. Sind aber voreilige, objektiv ungerechte oder zu harte, der größeren Sache, der alle dienen wollen, abträgliche Maßnahmen kirchlicher Behörden in solchen Dingen apriori nicht unmöglich, dann kann ein Theologe sie auch fürchten. Hätte er den Eindruck, daß sich so etwas relativ leicht ereigne, dann würde er sie gegenüber seinen Kollegen zu vermeiden suchen. Die Diskussion würde lahmgelegt und die Probleme blieben ungelöst. Denn eine Zensurierung kann im besten Fall einen falschen Weg versperren; aber damit ist der richtige Weg noch nicht eröffnet.

Bei dieser Sachlage kann man somit der Meinung sein, daß solche (recht-

lich und sachlich an sich durchaus mögliche und unter Umständen auch nötige) kirchenamtliche Maßnahmen gegen Theologen, die ihre Meinung in freier Diskussion aus ehrlicher Verantwortung gegenüber ihrer Pflicht als Professoren äußern, doch nur selten und vorsichtig und nach Prüfung aller Umstände und aller Entlastungsgründe vorgenommen werden sollen. Sonst wird die notwendige Funktion, die die theologische Diskussion in der Kirche hat, zum Schaden der kirchlichen Lehre, nicht zu ihrem Nutzen gestört. Solche Maßnahmen dürfen nicht stillschweigend von dem Vorurteil ausgehen, daß jede falsche Lehre, die nicht ausdrücklich vom kirchlichen Lehramt verboten wurde, ungehindert weiterwuchere und nie durch die Klärung der Fragen mit rein theologischen Mitteln überwunden werden könne. Wenn solche kirchlichen Zensurmaßnahmen zu oft und zu rasch erfolgten, entstünde wider alle Absicht unwillkürlich in theologischen Kreisen die Meinung, eine Ansicht sei darum auch schon mit dem katholischen Glauben vereinbar, weil sie nicht sofort vom Lehramt beanstandet wurde. Geschieht das dann im Einzelfall überhaupt nicht, weil es gar nicht in jedem Fall geschehen kann, dann getraute sich der Theologe erst recht nicht mehr, seine gegenteilige Meinung zu äußern. Er stünde unter dem Eindruck, sein Widerspruch müsse falsch sein, weil ihn ja sonst auch schon die kirchliche Behörde hätte erheben müssen. Dies zwänge dann wieder die kirchliche Behörde zu rascherem Handeln, damit nicht der Eindruck entstehe, diese oder jene Ansicht sei katholisch tragbar. Die notwendige Funktion der katholischen Theologie würde paralysiert. Unter der stillschweigenden Voraussetzung, daß eine nichtdefinitorische Äußerung des Lehramts schließlich doch verbessert werden könne, würde die Situation noch verwirrter: der eine Theologe redet nicht, weil er die Zensur der Kirche fürchtet, der andere nicht, weil er eine solche nicht über den dritten herabrufen will; wenn das kirchliche Lehramt spricht, wird seine Lehre auch nur als eine kirchendisziplinäre und nicht lehrmäßige Gesetzlichkeit hingenommen, der man schweigend ausweicht, wo man nur kann.

Mit dem Gesagten sollte kein tatsächlich vorhandener Zustand alarmierender Art geschildert, sondern eine Analyse eines möglichen psychologischen Mechanismus gegeben werden, der in Funktion treten könnte, wenn die kirchlichen Behörden zu wenig Vertrauen auf die positive Wirkung der Diskussion unter den Theologen setzen und darum glaubten, möglichst rasch mit ihren Maßnahmen in die Diskussion eingreifen zu müssen.

Die deutsche Strafrechtsreform

LUDWIG MARTIN

Am 14. September 1960 gab Bundesjustizminister Schäffer in der Sendung „Politik aus erster Hand" des Bayerischen Rundfunks bekannt, daß die Bundesregierung den Entwurf eines neuen deutschen Strafgesetzbuchs verabschiedet habe; er rief die gesamte Öffentlichkeit auf, an diesem „Jahrhundertgesetz" durch sachliche Kritik und Vorschläge mitzuarbeiten[1]. Der Bundesjustizminister begründete seinen Aufruf mit dem Hinweis, daß das Strafgesetzbuch — in seinen einzelnen Sätzen und in seiner ganzen Haltung — die sittliche Grundauffassung und die Wertvorstellungen des Volkes unmittelbar zum Ausdruck bringe und von größter Bedeutung für das gesamte öffentliche Leben sei; es gehe daher nicht nur die Juristen und Verbrecher, sondern die Allgemeinheit in ihrer ganzen Breite an.

Dem ist in der Tat so. Deshalb sollten die geistig interessierten Kreise des deutschen Volkes nicht beiseite stehen, sondern an dem Werden dieses „Kerngesetzes" inneren Anteil nehmen und sich nicht scheuen, ihre Meinung zu dem Entwurf zu äußern. Dies anzuregen, ist der Sinn der nachfolgenden Darstellung. Bei der Fülle des Stoffes kann an dieser Stelle nur auf die Teile und Vorschriften eingegangen werden, die wegen ihrer grundsätzlichen Bedeutung oder wegen ihres weltanschaulichen Hintergrundes besonderes Augenmerk verdienen und voraussichtlich im Bundestag und Bundesrat hart umkämpft sein werden.

Vorgeschichte des Entwurfs eines Strafgesetzbuches

Das geltende deutsche Strafgesetzbuch (StGB) stammt vom 15. Mai 1871; es trat am 1. Januar 1872 in Kraft. Das neugegründete Deutsche Reich übernahm es vom Norddeutschen Bund; dessen Strafgesetzbuch ging im Kern auf das Preußische Strafgesetzbuch von 1851 zurück, das nur den veränderten staatsrechtlichen Verhältnissen angepaßt wurde.

Das StGB, ein Kind der Aufklärung, wurde bis heute über sechzigmal in Einzelbestimmungen, einige Male auch in grundlegenden Fragen, geändert oder ergänzt. Es kam aber zu keiner umfassenden Neugestaltung des deutschen Strafrechts, obwohl die Bestrebungen für eine solche schon zu Anfang dieses Jahrhunderts eingesetzt hatten. Der erste „Vorentwurf" eines neuen StGB wurde im Jahre 1909 von Rechtspraktikern fertiggestellt; ihm folgten 1911 ein „Gegenentwurf" von Rechtslehrern sowie weitere sieben Entwürfe in den Jahren 1913, 1919, 1922, 1925, 1927, 1930 und 1936. Keiner dieser Entwürfe wurde Gesetz.

[1] Text und Begründung des Entwurfs samt Berichtigung sind als Bundesratsdrucksache 270/60 von der Bundesdruckerei in Bonn zu beziehen.

Der jetzige „Entwurf eines Strafgesetzbuches (StGB)" wurde von einer aus Strafrechtslehrern, Rechtspraktikern und Mitgliedern des Bundesjustizministeriums und der Länderjustizministerien gebildeten „Großen Strafrechtskommission" seit dem Jahre 1954 auf insgesamt 22 Arbeitstagungen mit 237 Sitzungen erarbeitet. 1958 erschien ein erster Entwurf des Allgemeinen Teils eines Strafgesetzbuches, 1959 ein vorläufiger Gesamtentwurf eines Strafgesetzbuchs; ihm folgten der Entwurf 1959 II und der Entwurf 1960. Dieser wurde von der Strafrechtsabteilung des Bundesjustizministeriums auf der Grundlage der Beschlüsse der Großen Strafrechtskommission unter Berücksichtigung von Teilberatungen einer von den Landesjustizverwaltungen gebildeten „Länderkommission" zusammengestellt. Im September 1960 wurde er von der Bundesregierung verabschiedet und Bundesrat und Bundestag zugeleitet. Da der derzeitige Bundestag das umfangreiche Gesetzeswerk nicht mehr beraten kann, wird der Entwurf im kommenden Bundestag erneut eingebracht werden müssen.

Aufbau des Entwurfs

Der Entwurf umfaßt 484 Paragraphen, also rund 50 mehr als das geltende StGB mit insgesamt 433 Paragraphen[2]. Das ist mit darauf zurückzuführen, daß wichtige Tatbestände aus dem Nebenstrafrecht, z. B. aus der Konkursordnung, dem Atomgesetz und dem Sprengstoffgesetz, in den Entwurf übernommen worden sind.

Das Werk gliedert sich in einen fünf Abschnitte umfassenden Allgemeinen Teil und einen sechs Abschnitte enthaltenden Besonderen Teil. Beigegeben sind ihm eine 541 Seiten lange Begründung und eine Gegenüberstellung der Paragraphen des Entwurfs mit denen des geltenden StGB und früherer Entwürfe. Eine 21seitige „Berichtigung" enthält Änderungen, die das Bundeskabinett bei der Verabschiedung des Entwurfs beschlossen hat.

Grundsätze und wesentlichste Vorschriften des Allgemeinen Teils

1. Schuldstrafrecht

Der Entwurf bekennt sich zum *Schuldstrafrecht.* Das bedeutet, daß die *Schuld* des Täters den Grund für die Strafe und die Grundlage für die Strafzumessung bildet (vgl. § 60 Abs. 1 E). Schuld ist sittliche Vorwerfbarkeit der Tat (genauer: „derjenigen Willensbildung, die zur rechtswidrigen Tat geführt hat", S 129 E). Sie setzt voraus, daß der Mensch sittlich selbstverantwortlich handeln, sich frei für das Recht und gegen das Unrecht entscheiden kann. Der Entwurf bejaht das zumindest in dem für die strafrecht-

[2] Äußerlich schließt das geltende StGB mit 370 Paragraphen ab, es sind jedoch viele Paragraphen mit Buchstaben „unterteilt" (z. B. §§ 42a bis 42n, 90a, 96a, 100a bis 100f StGB).

liche Beurteilung erforderlichen Umfang. Nach ihm ist die Strafe in erster Linie *Sühne* für die durch die Straftat bewiesene sittliche Fehlentscheidung. Damit werden sowohl ein bloßes Erfolgsstrafrecht, das nur auf den äußeren Unrechtsgehalt der Tat abstellt, als auch ein reines Zweckstrafrecht abgelehnt, in dessen Mittelpunkt die Gefährlichkeit des Täters steht und das den Zweck der Strafe nur in der Verhütung künftiger Straftaten, insbesondere in dem Schutz der Gesellschaft vor dem gemeingefährlichen Verbrecher (wie vor einem gemeingefährlichen Kranken) sieht.

Schuld im Sinn des Entwurfs ist nur die durch die *Tat* begründete Schuld. Daraus wird abgeleitet, daß eine der Tat vorausgegangene vorwerfbare *Lebensführung* (z. B. ein liederlicher Lebenswandel) des Täters, die in der Tat selbst keinen Niederschlag gefunden hat, die Strafe nicht beeinflussen darf. Ebensowenig rechtfertigen (außertatbestandsmäßige) *Folgen* der Tat, die der Täter nicht voraussehen konnte, eine Strafschärfung (vgl. §§ 22, 60 Abs. 2 E). Auch die „unverschuldete Gefährlichkeit" des Täters ist an sich kein Strafschärfungsgrund; deshalb sieht der Entwurf von einer dem § 20a StGB entsprechenden Vorschrift für gefährliche Gewohnheitsverbrecher ab.

Der Grundsatz der Schuldstrafe schließt es nicht aus, daß der Richter bei der Bemessung der Strafe auch *andere Strafzwecke* als den der Sühne begangenen Unrechts berücksichtigt; denn die Strafe soll nicht nur ein gerechter Ausgleich für menschliche Schuld sein und damit zugleich die Rechtsordnung „bewähren", sondern auch kriminalpolitischen Zielen, vor allem der Verhütung neuer Straftaten dienen. Mittel hierzu sind die *Abschreckung* des *Täters* und *anderer* kriminell Anfälliger, eine *erzieherische* Beeinflussung des Täters und schließlich die physische *Sicherung* der Allgemeinheit vor ihm. Ob und in welchem Umfang der Richter aus solchen spezial- und generalpräventiven Gesichtspunkten im Einzelfall die Strafe erhöht oder mindert, ist grundsätzlich seinem Ermessen überantwortet; er darf dabei jedoch nie den Rahmen der der *Tatschuld* (aus dem Gesichtspunkt der Sühne) noch angemessenen Strafe verlassen[3].

2. *Schuldfähigkeit des Täters*

a) Sittlich nicht verantwortlich und deshalb nicht strafwürdig ist der *Schuldunfähige* (Zurechnungsunfähige); er darf nicht zu Strafe verurteilt, sondern nur einer sichernden Maßregel (Anstaltsunterbringung) unterworfen werden.

aa) Schlechthin schuldunfähig ist nach dem Entwurf — wie im geltenden Recht — das *Kind,* d. h. der noch nicht 14 Jahre alte Mensch (§ 23 E[4]). Auf den Grad der seelisch-sittlichen Reife des einzelnen Kindes kommt es *nicht*

[3] Die „schuldangemessene" Strafe ist keine feste Größe, sondern weist eine gewisse Variationsbreite auf.

[4] Die Frage der sogenannten relativen Schuldfähigkeit von „Jugendlichen", d. h. Tätern zwischen 14 und 18 Jahren, die vom individuellen Reifungsgrad abhängt, soll weiterhin im Jugendgerichtsgesetz geregelt bleiben (§ 3 JGG).

an. Eine Herabsetzung der Vierzehnjahresgrenze, etwa auf die Zwölfjahresgrenze des StGB von 1871 oder des § 3 Abs. 2 Satz 2 des Jugendgerichtsgesetzes von 1943, lehnt der Entwurf ebenso ab wie eine Heraufsetzung auf 15 oder 16 Jahre, die von manchen befürwortet wird.

bb) Schuldunfähig ist ferner, wer „zur Zeit der Tat wegen einer krankhaften seelischen Störung, wegen einer ihr gleichwertigen Bewußtseinsstörung oder wegen Schwachsinns unfähig ist, das Unrecht der Tat einzusehen oder nach dieser Einsicht zu handeln" (§ 24 E).

Unter *„krankhaften seelischen Störungen"* sind nach der Entwurfsbegründung (S 129 ff.) seelische Störungen mit *hirnorganischer Ursache* (z. B. traumatische Psychosen, Intoxikationspsychosen, hirnorganisch bedingter Persönlichkeitsabbau im Sinn der Demenz) und *endogene Psychosen* (die psychopathologischen Bilder aus dem Formenkreis der Schizophrenie und des Manisch-Depressiven) zu verstehen. Der Begriff ist enger als der „der krankhaften Störung der Geistestätigkeit" im geltenden § 51 StGB. Bei den krankhaften seelischen Störungen „gleichwertigen Bewußtseinsstörungen" ist an tiefgreifende Bewußtseinstrübungen anderer Art mit „Krankheitswert", wie schwere nicht (nachweisbar) krankhafte Schlaftrunkenheit, Erschöpfung oder Übermüdung, tiefe hypnotische oder posthypnotische Zustände, in seltenen Ausnahmefällen auch an nichtkrankhafte schwere Affektzustände gedacht[5]. Unter *„Schwachsinn"* wird eine angeborene Intelligenzschwäche ohne nachweisbare Ursache verstanden. Der Begriff umfaßt nicht die Psychopathien und ist daher ebenfalls enger als der gleichartige Begriff im geltenden Recht.

Der Entwurf geht von der sogenannten *Relativität* der Schuldunfähigkeit aus. Das besagt, daß beim Vorliegen einer der genannten seelischen Störungen die Schuldunfähigkeit des Täters nicht schlechthin und ein für allemal feststeht, sondern daß jeweils zu prüfen ist, ob der Angeklagte infolge der Störung im Hinblick auf die ihm zur Last gelegte bestimmte Tat und im Zeitpunkt ihrer Begehung unfähig war, das Unrecht seines Tuns einzusehen oder nach dieser Einsicht zu handeln. Dem liegt die Erkenntnis zugrunde, daß derselbe Mensch zu bestimmten Zeiten für bestimmte Taten schuldunfähig, zu anderen Zeiten oder für andere Taten aber durchaus verantwortlich sein kann (S 130 E).

b) War die Schuldfähigkeit des Täters nicht aufgehoben, aber wegen einer der vorstehend unter bb) angeführten seelischen Störungen oder wegen „einer schweren anderen seelischen Abartigkeit" *erheblich vermindert,* so tritt keine Straflosigkeit ein; indes kann der Richter die Strafe — wie nach dem jetzigen § 51 Abs. 2 StGB — nach bestimmten Regeln mildern (§§ 25, 64 Abs. 1 E). Der Entwurf geht also — wie das geltende Recht — davon aus, daß es Zwischenstufen der menschlichen Schuldfähigkeit gibt, die weder eine völlige Freistellung des Täters von Strafe noch seine Bestrafung in der

[5] Mit dem Erfordernis der „Gleichwertigkeit" will der Entwurf einer vorhandenen Neigung zur großzügigen Anerkennung von Affektstörungen entgegentreten.

für den voll Schuldfähigen angemessenen Höhe rechtfertigen. Hierher gehören nach der Entwurfbegründung (S 132) vor allem leichte paralytische oder schizophrene Defekte, beginnende arteriosklerotische oder senile Demenz, leichte Fälle von Epilepsie und angeborenem Schwachsinn, aber auch Affekt- und Rauschzustände sowie Psychopathien, Triebstörungen und Neurosen. Diese fallen unter den neuen Begriff der „schweren *anderen* seelischen Abartigkeiten", die nicht als Schwachsinn anzusehen sind. Voraussetzung ist, daß die Abartigkeit den Kern der Persönlichkeit beeinträchtigt; ist das nicht der Fall, so wird dem Betroffenen zugemutet, daß er seine Fehlanlage in dem Umfange beherrscht, als die Rechtsordnung eine soziale Anpassung fordern muß.

Die Strafmilderung wird nur *zugelassen,* nicht bindend vorgeschrieben; denn die Verminderung der Schuldfähigkeit führt nicht notwendig zu einer Minderung der Schuld in ihrer *Gesamtheit,* bei deren Abwägung außer dem Grad der Schuldfähigkeit auch andere Umstände zu berücksichtigen sind, die — wie z. B. die schuldhafte Herbeiführung der verminderten Schuldfähigkeit (Rausch!) — das Schuldurteil ungünstig beeinflussen können.

3. Tatbestandsmäßigkeit der Tat

In Übereinstimmung mit dem geltenden Recht ist nach dem Entwurf nicht *jede* schuldhafte Verletzung fremder Rechtsgüter — sei es von Einzelpersonen, sei es der Gemeinschaft — strafbar; die Rechtsgutverletzung muß vielmehr den *„Tatbestand"* eines Strafgesetzes verwirklichen und *rechtswidrig* sein (vgl. § 11 Abs. 1 Nr. 1 E). Das ist ein selbstverständliches Gebot der Rechtsstaatlichkeit, insbesondere aus dem Gesichtspunkt der Rechtssicherheit. Hieraus folgt auch, daß die Strafnorm (schon) im *Zeitpunkt der Tat* bestanden haben muß (Art. 103 Abs. 2 Grundgesetz, § 1 E); eine Bestrafung auf Grund rückwirkend erlassener Strafgesetze kennen nur Diktaturen.

Die Straftatbestände müssen das verbotene Tun oder Unterlassen möglichst *bestimmt* umschreiben, damit der Rechtsunterworfene erkennen kann, was ihm erlaubt und was ihm unter Strafe verboten ist. Sie sind im „Besonderen Teil" des Entwurfs zusammengestellt.

Die Verwirklichung eines Straftatbestandes ist in der Regel *rechtswidrig;* jedoch kann dem Täter im Einzelfall ein *Rechtfertigungsgrund* zur Seite stehen. Dann entfällt die Strafe. Rechtfertigungsgründe sind vor allem Notwehr und Notstand (§§ 37 ff. E).

4. Strafensystem

a) Der Entwurf hält, um der Verschiedenheit des kriminellen Unwerturteils gerecht zu werden, an den überkommenen zwei Arten der *Freiheitsstrafe: Zuchthaus* und *Gefängnis,* fest und fügt ihnen eine dritte, die so-

genannte *Strafhaft,* hinzu. Nach der Art der angedrohten Strafen richtet sich auch die Einteilung der Straftaten in *Verbrechen* (bei Zuchthaus) und *Vergehen* (bei Gefängnis, Strafhaft und Geldstrafe, § 12 E).

Die *Zuchthausstrafe* — seit der Abschaffung der Todesstrafe durch das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland (Art. 102) die schwerste Strafart — soll gegenüber dem geltenden Recht stark eingeschränkt und (in der Dauer von 2 bis zu 20 Jahren oder ausnahmsweise auf Lebenszeit) nur noch für die *schwersten* Verbrechen wie Mord, Totschlag, besonders schwere Körperverletzungen, erpresserischen Kindesraub, Notzucht, Raub und Brandstiftung, *nicht* mehr dagegen z. B. für Unzuchtsverbrechen an Kindern oder mit Abhängigen, für die „einfache" Abtreibung und für schweren Diebstahl vorgesehen werden.

Entsprechend erweitert sich der Anwendungsbereich der *Gefängnisstrafe,* deren Höchstmaß von bisher 5 Jahren auf 10 Jahre — bei Bildung einer Gesamtstrafe (für mehrere Taten) von bisher 10 Jahren auf 15 Jahre — erhöht werden soll, damit auch Verbrechen, für die künftig statt Zuchthaus Gefängnis angedroht wird, ausreichend streng geahndet werden können. Das Mindestmaß der Gefängnisstrafe soll auf einen Monat — statt bisher: einen Tag — festgesetzt werden.

Neu ist die *Strafhaft* in der Dauer von einer Woche bis zu sechs Monaten. Sie ist — als Gegenstück zur Zuchthausstrafe — im unteren Bereich der Kriminalität für Täter gedacht, für die Gefängnis einen zu starken sittlichen Makel bedeuten, auf die anderseits aber eine Geldstrafe keinen nachhaltigen Eindruck hinterlassen würde. Die Strafhaft kommt vor allem für Fahrlässigkeitstäter und unter ihnen besonders für Verkehrssünder in Betracht. Wo sie im Entwurf wahlweise neben Gefängnis angedroht ist, soll sie als sogenannte Denkzettel- oder Aufrüttelungsstrafe nicht bei schwer schuldhaftem oder gewissenlosem Handeln oder gegenüber Neigungstätern ausgesprochen werden (§ 48 E).

Haft (von 1 Tag bis zu 6 Wochen) sieht der Entwurf *nicht* mehr vor. Sie ist im geltenden Recht — neben Geldstrafe — für *Übertretungen,* die leichteste Gruppe der Straftaten, angedroht. Übertretungen kennt der Entwurf nicht mehr; sie sollen, soweit sie — ausnahmsweise — kriminellen Unrechtsgehalt aufweisen, zu Vergehen angehoben, im übrigen aber aus dem Strafrecht ausgeschieden und als sogenannte Ordnungswidrigkeiten (Verwaltungsunrecht) nur noch mit Geldbußen geahndet werden.

Die *Ehrenstrafe* der Aberkennung der bürgerlichen Ehrenrechte soll abgeschafft werden. Gewisse staatsbürgerliche Nachteile, so der Verlust der Fähigkeit zur Bekleidung öffentlicher Ämter und bestimmter Berufe sowie des Rechts zur Führung akademischer Grade, sollen allerdings — wie teilweise schon bisher — mit der Verurteilung zu Zuchthaus von selbst eintreten (§ 45 E). Auch können sie in gewissem Umfang neben Gefängnis verhängt werden (§ 56 E).

Die *Geldstrafe,* die der Entwurf beibehält, soll nach dem skandinavi-

schen Tagesbußensystem umgestaltet werden, weil so eine gerechtere Bestrafung gewährleistet wird. Nach diesem System setzt der Richter nicht von vornherein eine bestimmte Geldsumme fest; vielmehr verurteilt er den Angeklagten je nach der Schwere der Tatschuld zu einer größeren oder geringeren Zahl von „Tagessätzen" (mindestens zu 1, höchstens zu 360). Gleichzeitig bestimmt er im Urteil die Höhe eines Tagessatzes (mindestens 2, höchstens 500 DM); bei seiner Bemessung sind die persönlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse des Angeklagten, also insbesondere seine Einkünfte und sein Vermögen, zu berücksichtigen. Aus der Zahl und Höhe der Tagessätze errechnet sich dann die Höhe der Geldstrafe. Das Geldstrafensystem des geltenden StGB ermöglicht, zumal in Zeiten des Geldüberhangs, nicht immer eine fühlbare Bestrafung; auch ist bei ihm schwer durchschaubar, inwieweit für die Höhe der Geldstrafe die Schwere der Tatschuld oder die wirtschaftlichen Verhältnisse des Täters maßgebend waren.

Als neue Nebenstrafe soll das kurzfristige Verbot zum Führen von Kraftfahrzeugen jeder oder einer bestimmten Art (*Fahrverbot*) eingeführt werden (§ 58 E).

5. Maßregelsystem

Neben der Strafe sieht der Entwurf — wie das geltende StGB — *Maßregeln der Besserung und Sicherung* vor. Sie sollen den gefährdeten und gefährlichen Täter wieder in die Rechtsgemeinschaft eingliedern und die Allgemeinheit vor dem gefährlichen Täter schützen, soweit das nicht schon durch die Strafe erreicht wird. An Maßregeln werden teils aus dem jetzigen Recht übernommen, teils neu eingeführt: Die Unterbringung des schuldunfähigen oder nur vermindert schuldfähigen Täters in einer Heil- oder Pflegeanstalt oder in einer Bewahrungsanstalt, die Unterbringung des Alkohol- oder Rauschmittelsüchtigen in einer Entziehungsanstalt, die Unterbringung des arbeitsscheuen oder streunenden Täters in einem Arbeitshaus, die Sicherungsverwahrung des kriminellen Hangtäters, die vorbeugende Verwahrung des Frühkriminellen zwischen 16 und 27 Jahren, die Sicherungsaufsicht für den Rückfalltäter und für den arbeitsscheuen oder streunenden Kriminellen, die Entziehung der Fahrerlaubnis bei Straftaten im Zusammenhang mit der Führung eines Kraftfahrzeugs, das Berufsverbot bei Straftaten unter Mißbrauch des Berufs oder Gewerbes und schließlich das Verbot der Tierhaltung bei Verurteilung wegen Tierquälerei (§§ 81 bis 102 E).

(Weitere Beiträge werden folgen.)

Ernst Wiechert

HUBERT BECHER SJ

Das „Handbuch der Weltliteratur von den Anfängen bis zur Gegenwart" des kenntnisreichen und gewissenhaften Hanns W. Eppelsheimer nennt den Namen Ernst Wiechert überhaupt nicht, obwohl einzelne Werke des Dichters in 13 Sprachen übersetzt wurden. Allerdings darf man in unserer Gegenwart daraus keine allzu weitgehenden Schlüsse ziehen. Vieles hängt vom Zufall ab. Vermutlich spielt auch das Politische eine gewisse Rolle, daß nämlich die Feindschaft Wiecherts gegen den Nationalsozialismus und sein Aufenthalt im Konzentrationslager Buchenwald bekannt waren. Die einfache und lichtvolle Sprache des Dichters ebnete zweifellos das Verständnis in anderen Ländern. Dagegen kann man sich kaum denken, daß ihm seine irrationale mythisch-mystische Art außerhalb Deutschlands Freunde gewonnen und das Verständnis erleichtert hat.

Daß Wiechert bei der deutschen Jugend und darüber hinaus bei allen, die sich zum „inneren Deutschland" rechneten, hochwillkommen war, bedarf keiner längeren Erörterung. Hinzukam der durch viele Vorlesungsreihen gewonnene Freundeskreis, der hier Gelegenheit hatte, zuerst den Menschen Wiechert und dann erst den Dichter kennenzulernen (vgl. 1, 73; 21, 418). Zur Gemütstiefe des Dichters trat dann auch seine Kritik an der höheren Schule mit ihrer äußerlichen Wissensvermittlung, an der schrecklichen Beziehungslosigkeit der Universitätswissenschaft zum Herzschlag des Menschen (21, 7), an der toten Systematik, dem Fluch oder der Größe der Wissenschaft, das Magische zu zerbrechen, um die kühlen Formen der ratio zu gewinnen (21, 19).

Wenn Wiechert selbst auch erst verhältnismäßig spät die Jugendbewegung der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts kennenlernte, so war seine Naturverbundenheit in all seinen Büchern so stark fühlbar, daß die Jugend ihn zu den ihrigen rechnen mußte. Nach dem ersten Weltkrieg wurden auch einige seiner Novellen gern in den Schulen gelesen und verbreiteten so die Kenntnis seines Namens und seiner Art. Die Reinheit und Lauterkeit der Atmosphäre seiner Werke, die sich weit von dem diagnostischen Naturalismus seiner Zeit unterschied — Stil und Sprache mit ihrer Bildhaftigkeit und einer geradezu als Verzauberung empfundenen Unmittelbarkeit —, all dies trug dazu bei, ihn zu einem der beliebtesten Autoren zu machen. Seine Rede an die deutschen Studenten, sein Schicksal während der nationalsozialistischen Zeit trugen nach 1945 zu einer Verstärkung seines Ruhmes bei. Wenn sein Name heute auch vielfach in den Hintergrund getreten ist, gibt es noch immer weite Kreise, die ihn lieben, und viele Schulen rechnen einige seiner Werke zu der „klassischen" Pflicht- oder Wahllektüre des deutschen Unterrichts. Dieser mehr äußere Erfolg rechtfertigt und verpflichtet zu

einer eingehenden Würdigung Wiecherts, seiner Kunst und seiner Lebensanschauung.

* *
*

Mit Hermann Hesse und Franz Kafka gehört Wiechert zu jenen Dichtern, die eigentlich nur ein Thema kennen, da eine einzige Welterfahrung für sie bestimmend war, so daß darüber jeder andere Stoff außerhalb des Bereichs ihrer dichterischen Phantasie und gestalterischen Kraft blieb[1]. Es ist der Gegensatz von Natur und Zivilisation, von Stadt und Land, der sein Leben und seine geistige Welt geformt hat (z. B. 20, 109). Als Sohn einer Förstersfamilie in den großen Wäldern seiner ostpreußischen Heimat aufgewachsen, in dem entlegenen Vaterhaus zuerst von Privatlehrern unterrichtet, kam er erst verhältnismäßig spät (1898) in die ihm so fremde Welt, nach Königsberg, wo er die Oberrealschule und dann die Universität besuchte. Am liebsten wäre er Förster geworden, aber der Vater, dem der träumerische Sinn des Sohnes schon von den ersten Jahren seines Lebens an Sorge bereitete (20, 27) und der ihn mahnte: „Hüte dich vor dem Wald" (1, 41), blieb fest. Ernst wählte dann den Lehrerberuf, machte manche bittere Erfahrung, erfuhr aber auch von verständnisvollen Vorgesetzten wirksame Förderung (vgl. 21, 22f., 191). Er ging als Kriegsfreiwilliger in den Weltkrieg, kam erschüttert und geistig reifer zurück und blieb in seinem Beruf in Königsberg bis 1930 tätig. Ein Skandal, den der mit einer Försterstochter Verheiratete durch seine Beziehungen zu einer anderen verheirateten Frau erregte, weshalb seine erste Frau sich das Leben nahm[2], veranlaßte ihn, seinen Dienst aufzugeben. Ein Beamter des Berliner Kultusministeriums, der ihn und seinen großen Einfluß auf die Jugend kennengelernt hatte, brachte ihn dazu, nach Berlin zu gehen und dort weiter seinen Lehrberuf auszuüben[3]. Die Jugend fand er dort radikaler, aber doch rein, dem Menschlichen, der Hingabe, der Verehrung zugänglich (21, 275). Die doppelte Arbeit der Schule und der Schrift-

---

[1] 1. Deckname: Ernst Barany Bjell, *Die Flucht,* Berlin 1916; 2. *Der Knecht Gottes Andreas Nyland,* Berlin 1926; 3. *Der silberne Wagen,* Novellen, Berlin 1928; 4. *Die Flöte des Pan,* Novellen, Berlin 1930; 5. *Die kleine Passion,* Berlin 1929; 6. *Jedermann, Geschichte eines Namenlosen,* Berlin 1931; 7. *Die Magd des Jürgen Doskocil,* München 1932; 8. *Die Majorin,* München 1934; 9. *Das einfache Leben,* München 1939; 10. *Der Totenwald.* Ein Bericht, München 1946 (geschrieben 1939); 11. *Hirtennovelle,* München 1935; 12. *Das Heilige Jahr,* Novellen, Zürich 1948; 13. *Der Todeskandidat,* München 1934; 14. *Die Jerominkinder I/II,* München 1945/46; 15. *Missa sine nomine,* München 1954; 16. *Totenmesse,* München 1947; 17. *Märchen II,* München 1948; 18. *Der Dichter und die Jugend,* Graz 1951; 19. *Rede an die deutsche Jugend,* München 1945; 20. *Wälder und Menschen.* Eine Jugend, München 1950; 21. *Jahre und Zeiten,* Erinnerungen, Erlenbach 1949.

[2] *Helmut Ollesch,* Ernst Wiechert, *Wuppertal-Barmen 1949, 18.*

[3] Geboren 18. 5. 1887 in Kleinort, Unterricht durch Privatlehrer bis 1898, dann in Königsberg. 1905 Reifeprüfung, 1911 Staatsexamen, 1911—1930 höherer Schuldienst in Königsberg, 1930—1933 in Berlin. Die Biographen legen großen Wert darauf, aus den in Ernst Wiechert zusammenfließenden Blutströmen (die Kolonisatoren, das Französische — die Mutter — und das Litauische — die Tante Veronica) die Eigenart des Wiechertschen Dichtertums zu bestimmen. Vgl. z. B. *Hans Ebeling,* Ernst Wiechert. Der Weg eines Dichters, *Berlin 1937.*

stellerei verursachte ein Lungenleiden und zwang ihn zu einem längeren Urlaub, dem kurz nach dem Sieg des Nationalsozialismus die endgültige Pensionierung folgte. Es war ein harter Entschluß; denn die Verbindung mit der Jugend hatte ihm viele innere Freuden bereitet (21, 106; 299) und war ihm immer ein lebendiges Tagewerk gewesen. Wiechert zog 1933 nach Oberbayern, zuerst nach Ambach am Starnbergersee und dann 1936 in sein eigenes Haus in Gagert. Hier blieb er, die Monate seiner Gefangennahme und seines Aufenthalts im Konzentrationslager Buchenwald (6. Mai bis 30. August 1938) ausgenommen, bis zum Ende des Krieges. Er stand unter Gestapoaufsicht und hielt sich völlig zurück, da ihm der Propagandaminister Dr. Goebbels bei seiner Entlassung gedroht hatte, er werde beim geringsten Anlaß wieder ins Lager kommen „auf Lebenszeit" und mit dem Ziel seiner physischen Vernichtung (10, 192).

Nach dem Krieg öffneten sich ihm zuerst die Grenzen der Schweiz. Die Zustände Deutschlands nach 1945, der Wirrwarr der Nachkriegszeit bestimmten ihn, der sich schon lange seinem Volk innerlich entfremdet hatte (21, 352), eine Einladung in die Schweiz anzunehmen. Seine zweite Frau, für die er immer, wenn auf sie die Rede kam, die größte Anerkennung fand und die seine Seele ganz erfüllte, wollte ihn nicht begleiten (21, 440). Das hinderte ihn nicht, allein nach Uerikon zu gehen, wo er seine letzten Bücher schrieb und „todmüde" (21, 442) am 24. August 1950 starb.

* * *

Schon dieser kurze Überblick zeigt, daß die Stadt und jede Ansammlung von Menschen dem Dichter fremd sind und die Wurzel allen Übels zu sein scheinen. Die Stadt ist die Stätte der Entwurzelten. Dort entstehen die Massenseele (18, 17), die Verflachung und Entpersönlichung. Hier herrscht die Normalität, ein Wort, das ganze Jahrzehnte infiziert (2, 301). Sie ist gleich dem Mittelmaß, dem Durchschnittlichen und seiner Tyrannei (20, 129). Das beginnt schon in der Schule, in der ein acherontisches Frösteln herrscht (21, 122) und der Dämon des Lärmes, der Ordnungslosigkeit (5, 121) und die Verführung drohen (20, 118f.). So wird sie zum Reich der Steine, wo jedem Lebendigen Raum, Platz, Atem, Haltung und Äußerung vorgeschrieben ist (5, 112). Die Phrasen von Vaterland, Manneszucht und Geist von 1914 (3, 62) können die innere Hohlheit nicht verdecken. Ein dünner Kulturfirnis der allgemeinen Bildung, der Ideale und der Grundsätze bilden eine ungeheure Macht (2, 308), die sich nur zerstörerisch auswirken kann. Was anomal ist, gilt in dieser bürgerlichen Ordnung, die sich auch für die sittliche Ordnung hält (21, 246), als Abgrund, Verworfenheit und das Urböse (2, 301). In diesem Reich der Halbbildung, der Gewalt und der Lüge (9, 17) herrscht nur der Verstand, der das Wissen zwar mehrt, aber nichts mehr von dem Wesen und Adel der Kultur weiß (21, 46) und dazu führt, daß die Men-

schen nur mehr für den Stoff, die Karriere und das Geld leben (13 II, 103).

Das Erlebnis des Krieges, den die Willkür verbrecherischer Menschenhand (21, 65) entfesselte, hat diese Erkenntnisse noch stärker werden lassen. Das widernatürliche kasernierte Leben (21, 146f.), die Uniform, die Namenlosigkeit des Soldaten „Jedermann" (6, 8f. usf.), das Kolonnengefühl (6, 96) lassen die Seele verkümmern (vgl. 18, 27). Man kann sich nur dadurch retten, daß man sich innerlich abschließt (6, 27f.). Der Heimkehrer fühlte die Not und die geistige Verlassenheit doppelt (3, 153). Man gab den Menschen keine Hilfe, sondern nur Wahlrecht und Verfassung, Tarife und Gleichheit, Steine und Papier (2, 13). Weder der Staat noch das Christentum konnten den Menschen vor dem Rückfall in die Barbarei bewahren (20, 281). Alle anonymen Mächte haben kein Gewissen (13 II, 20). Wiechert zitiert zustimmend das Wort Raabes von der Kanaille, die zu allen Zeiten Herr sei und Herr bleiben werde (9, 12; vgl. ebd. 214).

Während das Zivilisatorische den Menschen und die Welt zum Untergang führt (2, 354), ist die Natur die Schöpferin, Bewahrerin und Retterin des Lebens. Alle Werke Wiecherts sind Hymnen auf sie. Unter der Natur versteht er in erster Linie die großen, dunklen und stillen Wälder seiner ostpreußischen Heimat mit ihren Seen, Mooren und Strömen. Schon rein äußerlich begrenzt er sich ganz auf den Schauplatz seiner eigenen Jugend. Wenn er irgendwann einmal eine andere Landschaft zeichnet, spürt man sofort das Fremde, wie wenn er im südbergischen Land den Kiebitz schreien läßt und Findlingssteine antrifft (2, 359f. 363), oder er verwandelt in der Missa sine nomine das Land um die Wasserkuppe in seine Heimat, weil dort ostpreußische Flüchtlinge auf dem Besitz der ostpreußischen Freiherrn Liljecrona leben, wie sie es in ihren alten Wohnsitzen seit Jahrhunderten gewohnt waren.

Beschränkt ist auch die Zahl der Motive. Dieselben Dinge und Menschen werden immer wieder genannt: die mit Rohr gedeckte einsame Hütte am Rand des Moores, im Hochwald oder sogar auf einer Insel — im einfachen Leben hat sie aber der der Großstadt entflohene ehemalige Korvettenkapitän Thomas von Orla verhältnismäßig bequem ausgestattet —, der Fischadler und die Kraniche, der Globus, der Pflug, der Grashalm in den Händen oder im Mund, die Waldarbeiterdörfer mit ihren Bewohnern, darunter Männer und Frauen, die ganze Geschlechter kommen und gehen sahen, deren ruhiger Lebensgang vom Pflug zum Grab führt, vom Schweiß der Stirn zur Klarheit des Gewissens (3, 236), die adligen Berufe der Hirten, Fischer und Jäger (20, 138), der den mageren Boden mühsam bebauende Ackersmann, der meist sehr sympathisch gezeichnete Pfarrer, der aber wenig Einfluß auf die innere Frömmigkeit hat, der im Lauf eines langen Berufslebens weise gewordene Lehrer, hier und da ein Sektengläubiger usw. Der Boden gehört durchwegs Adeligen, die ein oft hartes, wenn auch nur selten ungerechtes Regiment führen. Gegen sie revoltiert zuweilen das arme Volk, um aber am nächsten

Morgen wieder Axt und Werkzeug in die Hand zu nehmen und wie eh und je seinen Dienst zu verrichten (14 I, 40). Im Grund sind es edle Herren, die sich für ihre Untergebenen sorgen, auch wenn sie von ihren Holz-, Jagd- und Fischfreveln wissen. Die Leute wissen, daß es ihre Herren waren und sind, das Unterpfand des Unerschütterlichen des Lebens (15, 104). Der Adel als Stand hat auch die nationalsozialistische Revolution ehrenvoller bestanden als das Bürgertum (21, 195). Wiechert, der zu Anfang seines Universitätsstudiums eine Zeitlang Privatlehrer im Haus eines baltischen Flüchtlings war und dort seinen Gesichtskreis bedeutend erweitern konnte, trägt mit dieser Zeichnung offenbar seine Dankesschuld ab (21, 7). In seinen Erinnerungsbüchern erwähnt er auch eigens, wie viele seiner Personen aus seiner Erfahrungswelt stammen (z. B. 21, 130, 133f., 162).

Die Natur also ist das, was immer bleibt. Wenn die Menschen glauben, es habe sich viel verändert, so ist dies alles doch nur ein Gekräusel der Oberfläche wie bei einem großen Wasser, indes in der Tiefe Fische und Pflanzen und Steine unverändert ruhen und ihre Zeit erwarten (8, 343). Wer im Wald zu Hause ist, wird davor bewahrt, in der großen lauten Welt unterzugehen (20, 133). Hier gibt es keine Lüge, keine Eitelkeit, keinen Lärm (20, 134). Hier ist der Mensch sich seiner Verwandtschaft mit Pflanze und Tier bewußt, die immer ganz, nie halb sind (4, 228). Der Wald und die Natur mahnen zu unbedingter Wahrhaftigkeit, da ihnen alles eitle und lärmende Gehaben, mit denen das Menschliche zu Übermenschlichem aufgeputzt wird, zuwider ist (3, 134). Die Natur ist nirgendwo bei Wiechert Kulisse und Hintergrund des Geschehens, sondern wesentlich Mitspielerin und Mitgestalterin. Das Leben vollzieht sich hier im Ineinander von Natur und Seele[4]. Gern spricht der Dichter in diesem Sinn von der Kraft des Blutes, das in der Stunde der Entscheidung allein regiert (z. B. 4, 29; 5, 312 u. a.). Blut wird hier nicht im rein körperlichen oder abstammungsmäßigen Sinn verstanden, wie es die Rasselehre meinte. Es ist vielmehr die leibseelische Wurzel und die Urkraft des menschlichen Lebens; der Mensch, der auf diese innere Stimme hört und nach ihrem Gesetz handelt, geht nicht in die Irre.

Das ist die untergründige Form seiner ganzen Weltschau und die Grundlage seines gesamten Denkens und Schaffens[5]. Früher ging man in die Wüste, um wieder zu sich selbst zu kommen; heute muß man in die stillen Wälder gehen, in ihre beglückende Dumpfheit, in denen das Antlitz des Lebens sich zu immer schlichteren und klareren Linien löst (2, 252; 254). Der Mensch aus dem Wald ist ein Träumer, voll der Gesichte, voll feierlichen Ernstes. Man wird dort wieder einfach wie die alten Mönche, die das Land urbar machten (8, 77). Darum nennt Wiechert auch eines seiner erfolgreichsten Bücher, in dem sich ein edler Mensch dem Geschwätz der Welt entzieht, „Das einfache Leben". Schon in dem Roman „Die Majorin", in dem ein

[4] *Ollesch* a.a.O. 25.
[5] *Ebeling* a.a.O. 26.

Heimkehrer wieder zu sich und zur Welt findet, begegnet uns diese Formulierung (8, 208). Hier bewahrt die Erde ihr Gesetz, ihr Antlitz, ihre Gebärde. Man wird nicht hineingezogen in den Strudel der Zeit und nicht erschüttert von den Erschütterungen der Menschheit (6, 15). Manches in der Natur mag streng und hart sein; es ist aber nicht böse (5, 97). Man lebt hier in einer heiligen Welt (5, 72). Das Schweigen, das dem Stein und der Pflanze zugehört, in denen Gottes Atem steigt und fällt, wird von Wort und Gebärde nicht entstellt. In ihm ist auch das Ewige tiefer beschlossen als in der Glut des Gebetes oder im Lächeln des Kreuzestodes (4, 53). So arm diese ländliche Heimat ist, gewährt sie doch den Zugang zu den ewigen Dingen (3, 250).

Die Menschen des Waldes sind tiefsinnig und zum Grübeln geneigt. Die Einsamkeit, in der sie leben, wirkt sich auch als Schatten aus (14 II, 295). Sie sind von Haus aus voll einer tiefen Traurigkeit, die bei Wiechert oft die Form einer gewissen Sentimentalität annimmt. Obwohl die Natur sie zum Ewigen und Unveränderlichen hinlenkt, leiden sie doch auch unter der Vergänglichkeit (8, 134) und der Aussicht auf den Tod. Dieses Leid, das überall zu Hause ist, bringt aber auch die Erlösung. Die sozialistische Lösung von der Gleichheit des Besitzes dagegen ist ein großer, furchtbarer Irrtum (2, 61f.). Die Waldmenschen haben keine Angst vor dem Tod, aber seine Vorausnahme prägt sich doch in ihren Gesichtern aus als Schwermut, und man sieht, wie auf ihren gebeugten Schultern eine schwere Bürde ruht (2, 46). So ist ihre Einsamkeit keine wunschlose Glückseligkeit, und wenn sie auch ihr seelisches Gleichgewicht haben oder, als Heimkehrer, es wiedergewinnen, bleibt ihnen der ganze Ernst der Wahrheit[6]. Die Dinge der Welt dringen in ihr Inneres, so daß sich in ihren Träumen auch eine gefährliche Welt auftut (2, 114). Unheimliches und Böses steigt in dem Schreien der Hirsche aus den dunklen Dickichten hervor (3, 15). Aber schließlich entspricht dies einer höheren Wahrheit, die nicht intellektualistisch ist, sondern den ganzen Menschen vom Herzen her faßt und formt. Das Irrationale spielt also eine entscheidende Rolle (21, 36). Hier herrscht keine Angst, und man läßt die von der modernen Wissenschaft der Psychoanalyse gelehrte Zerfaserung der Seele, die gleichzeitig mit der Zertrümmerung der Atome unsere Gegenwart kennzeichnet (21, 362), hinter sich. Die Menschen des Waldes leben dem Wesentlichen, der reinen Existenz (15, 44).

Die kosmische Einheit von Ich und Natur bestimmt auch die Gottesanschauungen Wiecherts. Er war in einer gläubigen Familie aufgewachsen, deren Frömmigkeit aus der Bibel lebte. Ähnlich stammen auch die Jerominkinder aus dem bibelgläubigen einfachen Volk. Wie Jons Ehrenreich gab Wiechert in den Jahren des jugendlichen atheistischen Nihilismus (3, 67; 20, 84f.) den Glauben der Väter auf. Während des Aufenthalts in dem Haus

[6] *Ollesch* a.a.O. 37f., 44 u.a.

des baltischen Adeligen kehrte er zu einer religiösen Haltung zurück (21, 60). In der Folgezeit vertiefte sich diese Überzeugung, aber er ging allen Dogmen und allen formulierten Bekenntnissen aus dem Weg (21, 60) und lehnte alle Bindungen an eine Kirche ab (5, 308; 20, 170f.). Sein kritisches Vermögen bewahrte ihn davor, die Welt aus einem Prinzip zu erklären oder zu begreifen (21, 26) und in einer Lehre, einer Idee oder in einer Weltanschauung den Lebensgrund zu suchen (14 II, 364). Jede Ideologie ist ein Unglück (10, 168). Die sogenannten Weltanschauungen sind für Wiechert nur Tand. Erst dahinter sind die ernsten Augen der Ewigkeit (14 II, 281). Die tiefste Frage der Zeit blieb ihm die Existenz Gottes (21, 420). Er nannte ihn nur anders: „Das Ganze" (8, 300, 376; 15, 266; 21, 86 u. ö.), „Die große Ordnung", „Die Unvergänglichkeit des Lebens" (15 II, 245; 15, 351). Das sind jetzt die Formeln, in denen er seine religiöse Anschauung ausdrückt. Er deutete das Unbegreifliche nicht, er benannte es nicht einmal, er verehrte es nur: das Größte, die Natur, den Makrokosmos in seiner Zwecklosigkeit. Hinter allem steht das letzte Gesicht, aber es trägt weder menschliche noch göttliche Züge. Es besitzt weder Raum noch Zeit noch gar eine sittliche Verklärung (8, 330). Die Natur zeigt ihm das Ewige, das ein Abglanz des ewigen Lebens war (4, 28). Im Pantheismus sah er einen Rest jenes schönen Heidentums, in dem das All auf eine tiefere und bescheidenere Weise aufgefaßt war als in allen monotheistischen Religionen. Pan war und blieb ihm der liebste und wahrste aller Götter (12, 33; 21, 268). Dieses Höchste enthält sowohl die Unterirdischen (15, 77 u. a.), den alten Heidengott der Litauer Perkunos, der gar nicht weniger als Buddha oder Christus, sondern nur primitiver war, weil auch die Menschen primitiver waren (14 II, 281). Das Unerforschliche kann man eigentlich gar nicht mit Namen nennen. Es war nicht von Bedeutung, ob man ihn Gott oder die Liebe oder die Menschheit nannte (14 I, 470). Man soll aber keinen Spott über irgendeinen Glauben dulden. Die Lehre Buddhas war ihm ebensoviel wert wie die des Mohammed oder die Moses' oder Christi und hatte ebensoviel an Recht, an Wahrheit, an Offenbarung (21, 62). Während wir anfangs noch häufiger dem Namen Christi in den Werken Wiecherts begegnen, verliert dieser sich später vollkommen.

Daß der Dichter das Wort „Gott" ablehnt, hat seinen Grund darin, daß er es unlösbar verbunden sieht mit allen anthropomorphen Vorstellungen. Gott ein Geschöpf des Menschen und der Mensch ein Geschöpf Gottes sind zwei Seiten derselben Idee (21, 303). Darum kann er mit Nietzsche wiederholen, Gott sei tot (3, 144; 10, 117). Gott ist unser müde geworden (2, 380). Er ist ein schweigsamer und stummer Gott (8, 278; 14 I, 510). Er hat sich von der Erde entfernt, streng und eisig wie ein ehernes Götterbild oder glühend wie ein Moloch (8, 236). Dieser Gott kann auch fehlen und irren, wie am siebenten Schöpfungstag, so daß es dem Menschen obliegt, seine Schreibfehler ein bißchen auszuradieren (2, 381; 14 I, 516). Der Irrationalismus Wiecherts, dem das Denken den Tod Gottes bedeutet (14 I, 330), übersieht ganz, daß hinter allen vom menschlich begrenzten Erkennen und Füh-

len verursachten menschenförmigen Zügen doch etwas berührt wird, was über alles Menschliche und Naturförmige hinausgeht.

Die Ursache dieser Vorstellung vom letzten Weltgrund ist neben der Naturfrömmigkeit die Schuld der Religionsdiener, des Christentums und der Konfessionen. Der Geschichte eines Pfarrers, des Knechtes Gottes Andreas Nyland, setzt er ein Gedicht „Dem unbekannten Gott" voraus. Der Pfarrer, der Wiechert traute, wußte weniger von Christus als die Vögel, die über dem Grabe sangen (21, 258). Die Pfarrer haben eine Wissenschaft von Gott gemacht, einen großen Bau, aber das einfache Herz fror in diesem Bau und verirrte sich (14 I, 79). Theologie als Amt hat immer etwas Erschreckendes in seinen Augen. Es ist die Anfüllung mit Wissenschaft, um Menschenherzen zu leiten, zu trösten und zu erheben (21, 87). Darum geht die dem Unbedingten und Absoluten geöffnete Jugend nicht zum Pfarrer, sondern zum Dichter (18, 13f., 26). Im Abendland stehen noch die vielen Kirchen, in denen Gott wohl nicht ganz zu Hause war (14 II, 183); ja er war schon längst aus ihnen fortgegangen (14 I, 116). Gott soll nicht gepredigt werden, ebensowenig wie Leben, Arbeit und Liebe. Sie wollen getan werden. Aus allen Religionen war viel Blut geflossen (8, 298). Daß die Kirche nicht den Krieg ächtete, ist der Grund seiner Abneigung und Feindseligkeit. „Die Kirchen waren voll, und auf den Scheitel der Enterbten und Verirrten fielen die tönenden Worte der Zeit, wo das Brot so kostbar war, daß selbst die Hirten Steine statt seiner reichten und die Lehre Christi entheiligt wurde zur Fahne irdischen Begehrens" (3, 50). Das Christentum ist nicht fähig, den Fluch der Zivilisation zu lösen[7]. Die Kirche ist eine moralische Bildungseinrichtung geworden, entfremdet vom wahren individuellen Leben[8]. Ja die Herrschaft der Kirche ist vielleicht eine Sünde (15, 344). Die Kirchen kämpfen um das Christentum oder nur um die Konfessionen. Wer um Konfessionen kämpft, ist in seinen Augen ein Gottesleugner. Konfessionen sind nur ein Teil. Auch das Christentum ist nur ein Teil. Wer behauptet, die einzige Wahrheit zu besitzen, ist weit von der Wahrheit entfernt (21, 44), so wie der Mensch, der die Arme zum Beten erhebt, sehr weit vom Beten entfernt sein kann (7, 92). Es steht nirgends geschrieben, daß Gott eine Kirche will; er will nur sein Reich, das Reich Gottes (14 II, 220). Weder Staat noch Kirche haben das 5. Gebot gehalten; sie haben für den Erfolg der Gesetzesbrechung um den Segen Gottes gebetet (21, 91). „Es mag den Kirchen erlaubt sein, das Unbedingte in das Bedingte zu verwandeln und zu verkleinern, für den Sieg der eigenen Waffen und den Untergang der Feinde zu beten, gehorsam der weltlichen Ordnung, die sie statt Christi Ordnung auf den Thron setzen. Aber diesen Kirchen ist es verwehrt, sich Christi Kirche zu nennen, und der Mensch hat die Pflicht, sich von dieser kirchlichen Ordnung zu lösen und seine Entscheidung im Angesicht Christi oder seines Religionsstifters zu treffen, statt im Angesicht des Pfarrers, der ‚untertan der Obrigkeit' geworden

[7] *Ebeling* a.a.O. 76f.
[8] *Ollesch* a.a.O. 67.

ist" (21, 178f.). Darum wird der wahrhaft Gläubige nicht zur Kirche gehen, sondern lieber zu den Tieren sprechen (4, 183).

Zu der Gottesvorstellung Wiecherts gehört auch der Gedanke, daß das Böse in der „Ordnung" seine Stelle hat (14 II, 176). Das Böse, das Urböse ist in die Schöpfung hineingeschaffen mit Gottes Willen und kann nicht aus dem Gewebe herausgenommen werden (15, 139). Es ist unsterblich (15, 169), und wir bedürfen des Bösen, um gut zu werden (15, 200). „Die Guten haben so wenig Recht, sich über die Bösen zu erheben, weil tief, ganz tief unten derselbe Urgrund für sie beide bereitet war ... daß die große, weise Ordnung sie beide umschloß, die alle umschloß, wenn sie nur gehorsam waren und demütig. Ja, wenn sie ohne Gewalt waren" (15, 264).

Wiechert hat also den Atheismus seiner jungen Jahre überwunden. Das Religiöse, die Gläubigkeit, ist sogar die Mitte seiner Anschauung (20, 170f.). Der Verstand freilich erfaßt diesen Gott nicht; er wird nur im Irrationalen berührt. „Wir haben zuviel gedacht. Und das Letzte ist immer so einfach, ohne Denken" (9, 255). Er ist ferner nicht außerhalb des Menschen zu suchen. Gott ist im Menschen selbst (6, 236). „Allerdings muß der Mensch sich auch über sich erheben, muß als Individuum sterben", denn Gott ist das All und der Mensch nur das Eine (2, 304). Die Gläubigkeit Wiecherts kennt somit nicht einen persönlichen Gott. Man muß von einer göttlichen Macht sprechen, die Wiechert selbst das Ganze, die Ordnung, das Leben nennt. Der Dichter lehnt auch alle Gemeinschaft der Gläubigen ab (15, 287ff. u. a.). Seine Gläubigkeit ist wesentlich subjektiv. Alle Formen, die je diese Gläubigkeit sich in einzelnen schuf, auch in den Stiftern der geschichtlichen Religionen, sind gleichwertig oder vielmehr Teilversuche, der Gottesmacht inne zu werden. Damit läßt sich jedoch vereinbaren, daß Wiechert in der Kraft der Tradition manche christliche Züge in sein eigenes Gottesbild hineingewoben hat. Vorzüglich sind es Merkmale, die dem Alten Testament entstammen, wie das Unnahbare, das Harte und Strenge, das Unerbittliche und der Zorn. In diesem Licht wird man auch das fast alleinstehende Wort deuten müssen, er habe bei dem ersten Verhör vor der Geheimen Staatspolizei das Christentum nicht verraten (10, 31). Anderseits lassen sich mit dieser Anschauung auch die für den gläubigen Christen blasphemischen Worte der „Totenmesse" (16) vereinen. Das Wort „Schicksal", mit dem im Verlauf der Geschichte oft die Grundmacht der Welt bezeichnet wird, begegnet uns freilich bei dem Dichter sehr selten, aber sein Gottgefühl ähnelt doch dem, was sich andere unter Schicksal vorstellen.

Wiechert läßt in fast allen seinen Romanen auch Diener der Religion auftreten; zuweilen stehen sie sogar in der Mitte der Erzählung. Ob sie nun der großen Kirche des Protestantismus oder den Sekten angehören, alle sind mit großer Sympathie gezeichnet (mit Ausnahme fast allein des Mormonenpredigers Mister MacLean (7), zum Unterschied, wie man richtig bemerkt hat, von den Bildern, die er von seinen eigenen Amtsgenossen, der Lehrer-

schaft, entwirft, die an höheren Schulen ihr Leben fristet (20, 248)[9]. Einige leiden Schiffbruch an ihrem Glauben, wie Nyland (2) oder Agricola (14), weil sie das Leid der Welt mit ihrem Gottesbegriff nicht vereinen können. Andere verlassen den amtlichen Dienst wie der Pfarrer Wittkopp (15), werden wie ihre früheren Gemeindemitglieder und arbeiten. Äußerlich den übrigen gleichförmig geworden, suchen sie zu trösten und zu helfen. Eine ganze Reihe bleiben auch im Amt (z. B. Tobias 14); aber sie sind mehr menschliche Freunde, geduldige Träger der Sünden und Schwächen der Menschen, und verständnisvolle Ratgeber. Da sie sich durch ihr Amt und ihre Kleidung von der Gemeinde unterscheiden, verkünden sie doch durch ihr Beispiel die Religion und sind die Vorsprecher im Gottesdienst, der, wo sie fehlen, auch von einem andern, etwa dem Lehrer, gehalten wird.

Die Religiosität Wiecherts kennt somit keine Transzendenz. Dennoch spielt der Tod in seinen Büchern eine große Rolle. Er ist schöner als das Leben, dessen Not mit ihm aufhört (2, 421). Was nach dem Tod geschieht und ob es etwas nach dem Tod gibt, davon weiß Wiechert nichts. „Wohin der letzte Weg führe, wußten sie ja alle nicht ganz genau" (8, 249). Der auf den Tod kranke Vater fragt seinen Sohn nach dem Leben nach dem Tod. Der Sohn wußte es nicht, und der Vater antwortet ihm: „Dann wird wohl auch nichts daran sein" (1, 40). Weil das Leben nicht schön ist, haben die Menschen das Jenseits erfunden (13 II, 136). In seinem letzten Erinnerungsbuch spricht Wiechert von seiner Hoffnung, still und ohne Angst „in das große Schweigen" einzugehen (21, 434). Diese Wendung ist weniger ein dichterisches Bild als ein Zeugnis für den träumerisch-sentimentalen Dichter, der die Wirklichkeit flieht und sich hinter ihr eine im Dämmerlicht des Irrationalen liegende schönere Welt aufbauen möchte (20, 192).

Subjektiv wie Wiecherts Religiosität ist auch seine sittliche Auffassung. Ein innerer Zusammenhang oder eine Abhängigkeit der Moral von der Religion besteht bei ihm nicht. Der Dichter hat eine hohe Auffassung von der Würde des Menschen und betrachtet den Angriff auf sie als die größte Sünde (14 II, 350). Mensch im Vollsinn des Wortes zu sein gibt ihm Autorität (6, 104), selbst im Krieg, der aus den Menschen ein Heer von Namenlosen macht (6, 233) und alle Unterschiede einebnet. Mit dem Menschsein ist der unbedingte Wille zur Gerechtigkeit und zur Freiheit gegeben (13 II, 27; 10, 179). In vielen Büchern finden wir Beispiele für den inneren Zusammenhalt und die Liebe und Verehrung der Kinder zu den Eltern, der nachbarlichen Freundschaft in den armen Dörfern des Waldes, während die Stadt diese Beziehungen zerreißt und die Menschen einander fremd werden läßt. Gegen den preußischen Geist der Pflichterfüllung wendet er sich öfters: In dieser Soldatenfamilie kam Gott hinter dem König, hinter Gott diejenigen, die die roten Generalsstreifen trugen und dann die Masse (4, 10). In einer

[9] *Ebeling* a.a.O. 57.

der schönsten Novellen (Der Vater) tadelt ein ehemaliger General den Sohn, weil er in seinen Briefen persönliche Empfindungen spüren läßt. Der Vater lernt dann, daß es noch etwas Höheres gibt als die unpersönliche Sachlichkeit (12, 30ff.). In seiner Beziehung zu Volk und Vaterland hat Wiechert eine Entwicklung durchgemacht. Anfangs spricht er aus innerer Verbundenheit mit ihnen und hofft auf ihre Rettung zumal vor den inneren Feinden. Auch das Abendland ist ihm eine sinnvolle Größe. Das verliert sich (20, 197) aber immer mehr. Er zieht die östlichen Völker dem Westen vor, weil sie die Besinnlichkeit und die Einheit mit der Natur noch nicht verloren haben. Schon nach dem ersten Krieg, erst recht zu Beginn des zweiten Weltbrandes lehnt er mit aller Entschiedenheit die Gewalt ab. „Alles Böse auf Erden wird stärker durch das Schwert" (17, 72). Schließlich entfremdet er sich ganz seinem Volk (21, 352). Wie er seine engere Heimat Ostpreußen verließ, gibt er nach 1945 auch seinen Wohnsitz in Deutschland auf. Es hält ihn dort nichts mehr. Er zieht die Stille der Schweiz vor, in der er seine letzten Freunde gefunden hat. Das subjektive Empfinden gilt ihm hier mehr als alle natürlichen Bindungen. Gott geht immer mit uns; er ist an keine Landschaft gebunden (14 II, 148).

Der Jugend fühlt sich Wiechert besonders nahe. Schon als Lehrer hatte er stark auf sie eingewirkt. Viele suchten ihn auf, um ihre Nöte und Lebensrätsel mit ihm zu besprechen. Offenbar wurden auch die Lesungen, die er in vielen Städten Deutschlands hielt, besonders von jugendlichen Menschen besucht. Großes Aufsehen und begeisterte Aufnahme fand die Rede, die er 1933 in München hielt, „Der Dichter und die Jugend". Er mahnte die Studenten zur Demut, zu Dankbarkeit und Schweigen (18, 43). Jugend und Dichter seien berufen, die Stille zu bewahren, das Müde zu erneuern, das Große zu verehren und das Leidende zu lieben (18, 45). Während er die innere Hohlheit der alten Studentenverbindungen beklagt (21, 28), läßt er den Korvettenkapitän v. Orla im „einfachen Leben" feststellen, daß ein sauberes und tüchtiges Geschlecht, härter und schneller als sein eigenes, heranwachse (9, 379). Man darf der Jugend nicht das Suchen, die Freuden, die Tränen und das Grauen des ersten Menschen ersparen. Es ist gut, daß sie glaubt, mit ihr werde die Welt zum erstenmal, was sie sein sollte, die Ordnung der Güte, der Reinheit und der Gerechtigkeit (18, 13).

Dagegen fand die Rede an die deutsche Jugend, die Wiechert im November 1945 hielt, geteilte Aufnahme. In seinem Erinnerungsbuch gab er später zu, sie sei wohl zu hart gewesen (21, 381). Für den Wandel der Stimmung ist „Die erste und einzige Rede deutscher Jugend an ihren Dichter" bezeichnend, die Alexander Parlach (Erich Kuby?) im „Ruf" am 15. Mai 1947 veröffentlichte. Auch wenn er nur für einen Teil der „jungen Generation" sprach, verdient dennoch seine Stellungnahme der Vergessenheit entrissen zu werden:

Die erste und einzige Rede deutscher Jugend an ihren Dichter

Wie ist Dir zumute, edler und gerechter Mann, an Deinem Ehrentage, an dem Du mehr als in jedem anderen Augenblick Deines begnadeten Lebens die Blicke Deiner Millionen Leser wie Lanzen in Deinem Rücken fühlen mußt? So manches Mal haben wir uns vorgestellt, wie Dich der Schlaf floh, weil eine Stimme in Dir war, die schrie: Johannes, steh auf und schreibe, Deine Gemeinde harret Deines Wortes? Gehorsam dem inneren Befehl, erhobst Du Dich, armer müder Mann, um zum andern Male die deutsche Sprache zu Schlagrahm zu quirlen und daraus eine Mauer um uns zu bauen, auf daß uns die böse Welt nicht überwältige.

Oh über uns Undankbare! Warum brechen wir in mißtönendes Geschrei aus, für das uns alle, alle schelten werden, während jene Welt, in der zeitgenössischer Ruhm fabriziert wird, Dich feiert und verzückten Blickes flüstert: Hab Dank, Meister! Wie Jakob mit dem Engel, so hast Du um unsere Seele gerungen. Ach, hättest Du Dich doch darauf beschränkt, Bücher zu schreiben, vom Einfachen Leben zum Beispiel — worin freilich nur wenig echte Einfachheit zu finden ist — oder Märchen: Wir brauchten keine Notiz von Dir zu nehmen. Aber welcher Wahn erfüllt Dich, daß Du glaubst, Deuter unserer Sehnsüchte zu sein, unser Stecken und Stab im finsteren Tal? Wer hat Dir erlaubt, uns mit „Du" und „Ihr" zu traktieren, so daß wir jetzt als die Jüngeren aus Höflichkeit diese Anrede zurückgeben müssen?

Zuweilen empfandest Du selbst, daß Du keine Legitimation besitzt, für uns Deine sanfte Stimme zu erheben. Dann pflegtest Du in einem Zeitungsartikel zu erklären, Dein Reich sei nicht von dieser Welt und Du wolltest nun schweigen. Aber alsbald breitetest Du von neuem Deine tiefsten Erkenntnisse vor uns aus und stülptest Deine Seele nach außen und erlaubtest uns, ehrfurchtsvoll zur Kenntnis zu nehmen, daß ihr edle Linien des Leides um unseretwillen eingekerbt sind. Trotzdem sagten wir in durchaus unjugendlicher Geduld Okay zu Deiner Unsterblichkeit, bis Du nun, dem Vernehmen nach, wohlgeborgen im Wagen des Internationalen Roten Kreuzes, die Grenzen in jeder Hinsicht überschrittest und draußen als unser, nicht gesandter, Sendbote und als der in seinem Johannes-Herzen betrübte Richter posiert hast.

Wir wissen, wie viel Du getan und durchgemacht hast, seitdem Du aus den fernen ostpreußischen Wäldern mit leichtem Ränzlein aufgebrochen bist, das aber bereits köstliche Proben Deiner Kunst barg — die köstlichsten fast, möchte uns heute scheinen. Sichtbar hast Du wahrhaft Zeugnis abgelegt für Deine Gesinnung, die, wäre sie allgemeiner verbreitet gewesen, uns vor vielem bewahrt hätte. Oh, wir bestreiten es nicht, wir müssen es Dir danken! Es ist Dein Unglück (aber Du liebst ja das Unglück, wenigstens auf Distanz), daß desungeachtet ein Mann nicht für uns sprechen darf, der allzu rasch an Gott verzweifelt, wie schon am Anfang Deines Totenwaldes nachzulesen ist, wenn er Mißhelligkeiten ausgesetzt ist, mit denen verglichen jede Arbeiterfrau in der Großstadt während des Krieges Hundertfaches erlitten hat; daß uns ein Mann nicht als Beispiel gelten kann, der fähig war, jene Szene auf dem Bahnhof zu empfinden und zu beschreiben, die wir auch im „Totenwald" finden. Lag damals eine Strahlenkrone um Dein Haupt? Woran sonst hätte Dich jene Frau erkennen sollen, die ungerührt an dem Transport abgezehrter Gefangener entlangblickte, bis sie Deiner ansichtig wurde? Da stürzten Tränen aus ihren Augen.

Vielleicht ist es aber auch unser Unglück, daß wir Erfahrungen hinter uns haben, die uns gegen die aufgeblähten Gefühle des Johannes, in dem sich martyriumsüchtige Demut und hoffärtigste Eitelkeit wunderlich mischen, empfindlich machen. Wir haben uns unser Zeitalter nicht ausgesucht. Wir müssen mit ihm, so wie es ist, fertig werden. Das wird nur sein, wenn wir zwischen uns und die Wirklichkeit keine schöngefärbten Schleier hängen, wie Du sie aus Moral und Gefühl zu weben pflegst.

Daß Dir ein Gott gab, zu sagen, was Du nicht leidest, ist Deine Sache. Du bist weder der erste noch der einzige, der dabei vortrefflich gedeiht. Daß Du Dich aber vermißt zu sagen, was wir leiden, veranlaßt uns nun unsererseits zu diesem Dementi. Möchtest Du doch endlich Dein Versprechen wahrmachen und uns aus dem Spiel lassen! Deine Leser werden Dich auch so bewundern, wenn Du gänzlich in der Art von Dichtern auftrittst und im Werke wohlig ruhst — der Du uns vielleicht die Liebe tust? Alexander Parlach

(Aus: *Der Ruf*. Unabhängige Blätter der jungen Generation, Nr. 10, 2. Jahrg., München, 15. Mai 1947.)

Besondere Aufmerksamkeit verdient Wiecherts Stellung zur Frau. Die meisten seiner Frauengestalten zeigen etwas Mütterliches. Immer wieder mahnt er zur Ehrfurcht vor der Frau (21, 57). Sie ist etwas, was Gott aus dem Paradies auszustoßen vergessen und uns geschenkt hat (20, 203f.). Er empfindet Ekel vor der nur sinnlichen Liebe (1, 183; 3, 189), die er in seinem ersten Buch, zwar ohne die Grenze zu überschreiten, in hartem Realismus beschrieben hatte. Er beklagt auch, daß die Schriftsteller vor 1933 nicht mehr im Sittlichen lebten (21, 284f.). Anderseits ist das Sittliche jedes Menschen persönliche Angelegenheit (8, 131). Es sei töricht, das Liebesleben großer Menschen nur vom bürgerlichen Standpunkt aus zu betrachten (21, 112). Doch sind die Lockerungen der sittlichen Ordnung gefährlich, — aber die bürgerliche Ordnung halte sich leicht für die sittliche Ordnung, ohne es zu sein oder ohne es noch geworden zu sein. In der Liebe könne eine tiefere sittliche Ordnung liegen als in der Ehe (21, 246). Diese Auffassung bestimmt eine Reihe von Verbindungen zwischen Mann und Frau in seinen Büchern, und er nimmt sie auch für sich selbst in Anspruch. Von Anfang an war seine erste Ehe mit Schmerzen gefüllt „und mit Schmerzen hat es auch geendet" (21, 89). Nach dem Krieg zerbrachen viele Ehen, besonders die Kriegsehen; auch die seinige überwand nie mehr den Sprung, den der Krieg ihr zugefügt hatte (21, 172). Ihm begegnet dann eine verheiratete Frau, die sein Schicksal wurde. Er betrieb ihre Scheidung. Die Zeit dieser Wirrungen verbrachte er in einem Jagdhaus, das ihm ein alter Kriegskamerad zur Verfügung stellte (21, 157). Dann kam er nach Berlin, wo er mit seiner Gefährtin zusammenlebte, ohne sich irgendwie belastet zu fühlen. Als schließlich die erste Ehe gelöst wurde, empfand er als Erleichterung nur die Tatsache, daß sein Verhältnis nun auch die bürgerliche Anerkennung finden konnte. Er war glücklich in der neuen Ehe, was ihn aber nicht hinderte, seine Frau allein zu lassen, als er seinen Wohnsitz in der Schweiz nahm. Man wird also auch wie im Fall der religiösen Form sagen müssen, daß das subjektive Empfinden im Verhältnis von Mann und Frau den Ausschlag gibt.

Die Krönung aller Sittlichkeit ist die Liebe. Ihr Wesen ist Hingabe und Verzicht auf sich selbst. Jede Ehe ist verloren, die nur im Besitz lebt (21, 245). Der Weg zu ihr geht nur über die Selbstentäußerung, für die der Freiherr Amadeus in der „Missa sine nomine" das am härtesten durchgeführte Beispiel aus den Werken Wiecherts ist. Das Ich verlieren ist das größte Geheimnis. Die Weisen des Ostens haben es früh erkannt; das Abendland hat es nie besessen oder längst verloren (13 II, 329). Man muß allen Haß abbauen (10, 193). Der einzige Sinn, den der zweite Weltkrieg haben kann, ist, daß man Gelegenheit hat, dem Hilflosen zu helfen (20, 165). Die „Hirtennovelle" hat ihren Höhepunkt darin, daß der Knabe von einem Spähtrupp der Feinde getötet wird, als er versucht, das Lamm eines armen Mannes zu retten (11, 88). Besonders in den letzten Werken, die er nach seiner Gefangenschaft schrieb, sowie in seinem Bericht „Der Totenwald", wird Wiechert nicht müde, diese Liebe zu feiern (8, 115). Sie ist das letzte, was man

im Leben gewinnen kann. Aber leider wird man sagen müssen, daß hier Lehre und Leben des Dichters nicht übereinstimmen. Denn wenn man auch noch soviel Verständnis für seine Lage, die Enttäuschung wegen der deutschen Verhältnisse nach 1945, aufbringen kann, wenn man seine körperliche und seelische Ermüdung in Rechnung setzt, als er in die Schweiz ging, dachte er doch nur an sich selbst. Es war ein regelrechtes Ausweichen vor der ihm unerträglich gewordenen Wirklichkeit. Den Ausschlag gab dann eine neue Bindung mit einer dritten Frau, die Mann und Kinder verließ und bis zu seinem Tod bei ihm blieb. Sein dichterisches Werk beginnt mit dem Roman „Die Flucht"; sein Leben schließt ebenfalls mit einer Flucht...

* *
*

Die Werke Wiecherts sind Quellen, aus denen wir seine Lebensanschauung erkennen können. Sie sind aber vor allem als Werke der Dichtkunst zu würdigen. Der Dichter erzählt von sich, daß er immer ein stilles Kind gewesen sei, mitunter aber, ohne sichtbaren Anlaß, lange glühende Reden, gleich einem kleinen Prediger, über den plötzlich der Geist gekommen sei (20, 19), gehalten habe. In der kleinen Passion wird dem Kind Johannes schon früh gesagt: „Du wirst ein Dichter werden" (5, 83). Das könnte auch dem Kind Wiechert gesagt worden sein. Zuerst erwacht bei ihm der Sinn für die Musik, die immer und überall in seinen Büchern eine Rolle spielt als Mittel, das Innere der Seele auszudrücken, dann der für die Zeichenkunst. Erst später gewinnt er Zugang zur Dichtung (20, 26). Das Erbgut seiner träumerischen und grüblerischen Mutter (20, 49) und der Einfluß seiner „Tante Veronica" wiesen ihm dann seine Bahn. Schon früh spürte er in sich die Neigung zur symbolischen Betrachtung der Lebensvorgänge (20, 249). Für ihn ist der Dichter der Bewahrer des Unvergänglichen, der stille Mahner in einer lauten Welt (18, 35). Er erhebt ins Allgemeingültige[10]. Er verwandelt alles in eine höhere Wahrheit, eben die der Kunst (10, 195). Er sagt etwas aus über ein Stück Schicksal, daß er ein bißchen Klarheit daraus gewinne, die Erkenntnis einer Art von Gesetzlichkeit, eines stillen Werdens, und daraus einen bescheidenen Trost gewinne (21, 9). Einer der entscheidenden Unterschiede zwischen einem Schriftsteller und einem Dichter ist der, daß jener ein Sohn der Zeit und also Diener der Ratio, dieser aber ein Sohn der Zeitlosigkeit und Diener des Magischen ist (21, 425). Bedauernd und anklagend stellt er fest, daß die zeitgenössischen Dichter vielfach nicht Herren, sondern Knechte ihrer Zeit waren. Nur wenige sprechen von der letzten Gewalt dieser Erde, von dem Unvergleichlichen, der Liebe. Die Vielen aber sprachen von dem Vergänglichen, der Ehre, dem Vaterland, der Rache und der Vergeltung (19, 7). Im Abendland falle die Entscheidung, ob die Kunst sich zur

[10] *Ebeling* a.a.O. 238.

nackten Realität wendet oder das Unbegreifliche noch in ihrer Hand bewahren wird (21, 149). Er jedenfalls entscheidet sich für die Literatur des Herzens (21, 422). Der Künstler gehört zu den großen Egoisten der Welt. Er bedarf eines bestimmten Maßes von Ruhe, absolutem Schweigen und der Freiheit von Pflichten und Sorgen (21, 111).

Wiecherts Auffassung vom Dichtertum und seine dichterische Eigenart bildet sich an den Werken früherer und zeitgenössischer Dichter. Zu ihnen gehören schon früh, da er schweren Gemütes und voll innerem Leid ist, Heine und Lenau (20, 235). Hinzu kommen Zola, Bang, Jakobsen, Dickens und Raabe, die großen Schweden, Norweger und Russen und der Engländer Keats (21, 395). Er schätzte die Romane von Keyserling, merkwürdigerweise auch Hartleben (21, 42, 397) und Stefan George als Bewahrer edler deutscher Sprache (21, 294). Raabe, der in seinem ganzen Werk — allerdings in objektiven Gestalten, während Wiechert fast nur eigene Konfessionen gibt — ebenfalls den Gegensatz von ländlicher Naturnähe und städtischer Zivilisation darstellt, steht ihm wohl besonders nahe. Die Majorin erinnert uns sehr oft an Raabes Abu Telfan, „Die Heimkehr vom Mondgebirge". Wiechert bestritt, daß sein Buch damit etwas zu tun habe, aber in den Jerominkindern verweist er ausdrücklich auf das genannte Werk Raabes (14 I, 508).

Außer diesen Dichtern haben Haeckel, David Friedrich Strauß, Schopenhauer und Nietzsche auf die Bildung seiner geistigen Form einen großen Einfluß gehabt. Vor allem aber ist die Bibel für sein Wesen und seine Kunst wichtig. Sie hat seine Seele geformt (20, 37). Es würde ihm sehr traurig an einem Menschen vorkommen, wenn er über die Bibel hinwegkäme (9, 339). Seine Bücher sind voll von Bibelzitaten und biblischen Wendungen, meist aus dem Alten Testament. Man hat daraus irrtümlicherweise auf die christliche Gesinnung Wiecherts geschlossen[11]. Das biblische Wort ist aber für Wiechert nur ein menschliches Wort voll tiefer Weisheit.

Wiecherts dichterisches Werk zeigt eine stete Entwicklung. Sie entspricht seinem eigenen Reifungsprozeß. Am Anfang stehen Bücher, in denen kaum verhüllt seine Erlebnisse, Gedanken und Leiden wiedergegeben werden. Die Magd des Jürgen Doskocil ist das erste und vielleicht das einzige größere Werk, in dem auf dem Hintergrund der heimatlichen Wälder und Ströme fremde „objektive" Schicksale erzählt werden (21, 264). Danach kehrt er wieder zu eigenen Konfessionen zurück, die aber in eine höhere Sphäre gehoben werden. Auch die kleineren Arbeiten, die Novellen und Märchen, kreisen um die Grundthematik des Dichters, den Gegensatz und den Zusammenstoß von Natur und Welt. In der Mitte steht meist ein Mensch von träumerischem und besinnlichem Wesen, der in Gefahr steht, sich innerlich zu verbluten, oder sich zur Reife durchkämpft. Er gibt ihm meist den Namen Johannes, merkwürdigerweise auch in seinem autobiographischen Bericht von

[11] *Ebeling* a.a.O.; s. auch diese Zschr. 140 (1947) 346—362.

seiner Haft in Gefängnis und Konzentrationslager. Das letzte Werk, Missa sine nomine, ist am wenigsten von persönlichem Erleben getragen, verbleibt aber in seinem Grundgehalt im Rahmen der übrigen Werke[12].

Dem Wachstum der inneren Thematik entspricht die höhere und vollkommenere Gestaltung. „Die Flucht", die er unter dem Decknamen Ernst Barany Bjell, dem Namen eines Moores seines heimatlichen Waldes, herausgab, zeigt kaum dichterische Ansprüche. Die späteren Werke sind zuerst in einer verworrenen, durch Bilder und hohle Pathetik gekennzeichneten Sprache geschrieben[13]. Er selbst spricht von dem jagenden, sich überstürzenden Stil, der wütenden Häufung von Attributen und Bildern, weil keines der Leidenschaft der Aussage genügte, von der krankhaften Bekennung und Hinausschleuderung der Seele und der Mißachtung aller gebändigten Form (21, 185). Die gewaltsame Übersteigerung der Gestalten, Probleme, Sprache zeige, daß er mit Leidenschaft an sein Werk gegangen sei statt mit der Ruhe und Stille, die aller Leidenschaft folgt. Diese ersten Bücher waren ihm aber ein notwendiger Durchgang. Danach wurde er frei für die reine Menschlichkeit (21, 149). Es seien nicht nur Kunstfehler, wie die nur ästhetische Kritik festgestellt habe, sondern Lebensfehler (21, 118). Seine Lieblingsworte sind u. a. schwer, dunkel, dumpf, grau, blau, steinern. Er braucht gern substantivierte Infinitive und Partizipien.

Später wird sein Wort einfacher und verhaltener. „Wer einfach im Herzen ist, dem fällt die einfache Sprache zu, weil sie ein Spiegel des Herzens ist" (21, 406). Doch bleibt der Farbenschmelz der Sprache, die nach Art der Psalmen den Parallelismus zweier Glieder liebt. Die Sätze verknüpft Wiechert gern mit „und", eine Folge davon, daß er den Zusammenhang der Dinge sieht. Es ist auch festzustellen, daß der Rhythmus seiner Sprache ebenmäßiger und vollendeter wird. Zuerst zeigt sich diese neue höhere Stufe in den Novellen und Märchen; bei den großen Werken findet man sie zuerst in der „Majorin". Am kunstvollsten ist sein Wort, wenn er die Natur beschreibt. Er weiß das Magische der Landschaft darzustellen und beseelt alles. Über den nüchternen Realismus hinaus verleiht er allem, Pflanze und Tier, Wasser und Wald und Moor einen höheren Sinn, ohne daß deswegen die Wirklichkeit blasser würde. Man könnte von einem magisch-mythischen Realismus sprechen.

Anders ist es mit der Zeichnung der Menschen. Man wird es keinem Dichter verübeln, wenn er sie erhebt, intensiviert und verklärt. Aber bei Wiechert müssen wir feststellen, daß er zuweilen besinnlichen Kindern Worte und Erkenntnisse in den Mund legt, die sie unmöglich haben können. Auch die Erwachsenen sind in eine unglaubhafte Sphäre hinaufgehoben. Daß die bei aller Symbolhaftigkeit realistisch gezeichnete Natur mit den alle Wirk-

---

[12] Es schließt auch, durch die Erzählung vom Ende der Bewohner von Sowirog, die Jerominkinder ab, deren Schicksal in einem dritten Band zu berichten er sich außerstande erklärte.

[13] Vgl. *Anna Linzenbach*, Die Sprache Ernst Wiecherts, *Diss. München 1948.*

lichkeit hinter sich lassenden Menschen miteinander verbunden ist, bedeutet einen Zwiespalt der künstlerischen Form, der die Kunst Wiecherts stark beeinträchtigt. Er meint zwar selbst gegenüber der Kritik, daß die Einwände, die man erhob, ihren Grund in der „Weltanschauung" hätten. Zu ästhetischen Urteilen reiche die Kraft nicht aus (21, 389). Damit widerspricht er sich aber selbst, da er seine ersten Bücher weniger aus künstlerischen Gründen herabsetzte und weniger von Kunst- als von Lebensfehlern sprach (21, 118). Mochte man auch wegen der Zeitnähe in den Jahren der Heimsuchung diesen Zwiespalt übersehen und die verzaubernde Kunst des Dichters über alles schätzen, im Abstand einer ruhigen Würdigung zeigt sich jene Schwäche, die sich auch in seiner persönlichen träumerischen, von der Wirklichkeit sich entfernenden, irrationalen Weltschau findet. Wiechert war ein Sucher, der sich schließlich in sein inneres persönliches Reich verschloß. Man wird deswegen heute kaum mehr selbst von seinen reifsten Werken sagen, daß sie zum Schönsten zählen, was die deutsche Dichtung uns heute schenkt[14]. In der Tat macht sich heute eine starke Kritik geltend, die die Schwächen des Dichters in Gehalt und Form deutlich sieht[15]. Der Ruhm Wiecherts als Dichter ist heute verblaßt. Als Lehrer einer Weltanschauung können wir ihn nicht anerkennen. Doch sollte man darüber nicht vergessen, daß Ernst Wiechert viel gelitten hat und daß er in bösen Tagen viele getröstet und gestärkt hat. Auch wenn diese Wirkung nicht von der letzten ewigen Wahrheit und Schönheit ausging, bleibt er Zeuge einer bedrohten Zeit, und gerade die Geschichte seines Ruhmes kann dazu beitragen, den Sinn auf das Unvergängliche zu richten.

Königin Christine von Schweden

Zur Neuausgabe ihrer Maximen

FRANZ HILLIG SJ

Seit Leopold von Ranke ins 8. Buch der „Römischen Päpste" seine „Digression über Königin Christine von Schweden" aufnahm, gehört diese Einlage in jede Darstellung des Pontifikats Alexanders VII. Sie ist bei Pastor (Geschichte der Päpste XIV) besonders entwickelt, und man mochte glauben, damit sei das Leben der eigenartigen Frau ein für allemal genügend erhellt.

---

[14] *Inez Maggi* in: *Schweizer Monatshefte 16 (1936) 468—477.*

[15] Vgl. *Wilhelm Grenzmann,* Dichtung und Glaube, *Bonn 1957, 97—109; Carol Petersen,* Ernst Wiechert, in: *Christliche Dichter der Gegenwart, Heidelberg 1955, 321—332; Joachim Günther,* Die zwei Gesichter Ernst Wiecherts, in: *Zeitenwende 31 (1960) 532—541.*

Inzwischen hat sich, wenn wir von andern Arbeiten absehen, der schwedische Konvertit Sven Stolpe des Stoffes, für den er doppelt prädestiniert scheint, neu bemächtigt; und zwar nicht, wie man von einem Dichter erwarten könnte, zu literarischer Gestaltung, sondern in wissenschaftlich gründlicher Arbeit.

Sven Stolpe hat 1959 mit zwei Veröffentlichungen über die Königin promoviert[1]. Ferner hat er ihre Maximen im französischen Original und in schwedischer Übersetzung herausgegeben: Drottning Kristina, Maximer = Les Sentiments Héroïques. Utgivna och översetta av Sven Stolpe. Bonniers, Stockholm. In der Einleitung zu diesem Werk teilt Stolpe die Ergebnisse seiner Untersuchungen mit. Sie werden ergänzt durch einen Aufsatz „Königin Christinas Selbstbiographie“[2].

In diesem Aufsatz wird die Frage nach der bekannten „Männlichkeit“ der Königin neu gestellt. Christine, die Tochter Gustav Adolfs, war bekanntlich sehr unweiblich. Sie liebte das Reiten und die Jagd. Für frauliche Arbeiten hatte sie gar keinen Sinn, ebensowenig für lange Kleider, die sie gar nicht mochte. Sie gab nichts auf Schmuck und Kleidung und soll sich nur einmal in der Woche gekämmt haben. Auf Essen und Trinken legte sie keinen Wert. Sie trank Wasser und kam mit drei bis vier Stunden Schlaf aus.

Mit sechs Jahren hatte sie ihren genialen Vater verloren (die Mutter Marie Eleonore von Brandenburg, eine Hohenzollerin, die offenbar geistig nicht normal war, belastete das Kind mit ihrer maßlosen Trauer, in die sie sich einschloß). Mit achtzehn Jahren ergriff dieser letzte Sproß der Wasa tatkräftig die Zügel der Regierung. Der Kanzler Oxenstjerna hatte sie persönlich in die Geheimnisse der Staatskunst eingeführt. Sie machte sich das Parlament gefügig, und die Heerführer zitterten vor ihr. Aber sie ließ sich von den Staatsgeschäften nicht aufzehren. Sie hat offenbar ihre eigene Maxime befolgt: „Mag ein Fürst noch so beansprucht sein, er muß sich täglich einige Stunden freihalten, um über seine Führung und seine Fehler nachzudenken, Vorsätze zu fassen, namentlich aber, um Gottes Gnade zu erflehen, ohne die wir nichts Rechtes zu tun vermögen.“

Jede freie Stunde gehörte der geistigen Arbeit. Schon das Mädchen war von einer unersättlichen Wißbegier gewesen und hatte täglich zwölf Stunden studiert. Der geistige Eros blieb. Christine beherrschte die klassischen Sprachen und eine ganze Reihe der neuen; am liebsten bediente sie sich des Französischen. Ihre Interessen reichten von der Mathematik und den Naturwissenschaften zur Staatskunst und von der Philosophie und Theologie zur Literatur und den bildenden Künsten. Ein neuer Stern war mit Christine am Fürstenhimmel aufgegangen, und man muß etwa den Brief lesen, den der neunundzwanzigjährige Pascal der sechsundzwanzigjährigen Königin schrieb, als er ihr seine Rechenmaschine überreichen ließ.

---

[1] Fraan stoicism till mystik, studier i drottning Kristinas maximer — und: Kristina-studier.

[2] *Hochland 51 (1958) 415—423.*

„Was mich in Wahrheit (dazu) veranlaßte, war, daß ich in Ihrer geheiligten Person zwei Dinge vereint sah, die mich in gleicher Weise mit Bewunderung und Ehrfurcht erfüllen: die Autorität des Herrschers und die exakte Wissenschaft; denn ich habe eine besondere Hochachtung vor denen, die auf der höchsten Stufe der Macht oder der Erkenntnis stehen. Beide können, wenn ich mich nicht täusche, in gleicher Weise als Herrscher angesehen werden." (Aber wann gab es bisher beides in einem?) „Dieses Meisterstück blieb Ihrem Jahrhundert vorbehalten. Und damit uns dieses große Wunder jeden nur möglichen Anlaß zum Staunen böte, wurde die Stufe, welche die Männer nicht erreichen konnten, von einer jungen Königin eingenommen, die den Vorteil der Erfahrung mit der Zartheit der Jugend verbindet, die Muße des Studiums mit dem Amt, das ihr die königliche Geburt auferlegt, die Auszeichnung in der Wissenschaft mit der Schwäche des Geschlechtes. Eure Majestät, Madame, hat der Welt dieses einzigartige Beispiel gegeben, das ihr bisher fehlte. In ihr ist die Macht von der Erleuchtung der Wissenschaft durchwirkt und die Wissenschaft erhöht durch den Glanz der Autorität."[3]

Man wird einem solchen Text (und der jungen Königin) nur gerecht, wenn man die Zeit im Auge behält: Es ist das „grand siècle", und das ist nicht nur ein französischer Begriff. Ganz Europa schaut nach Frankreich und findet dort mehr als das Vorbild höfischen Lebensstils. Es genügt, Descartes, Bossuet und Corneille zu nennen, um das Ethos der Epoche zu spüren, die nicht nur in einem oberflächlichen Sinn von der „gloire" bestimmt wird[4].

Pascal hat sich nicht gescheut, von der „Schwäche des Geschlechts" zu sprechen. Christine hat die Schwächen und Nachteile des weiblichen Geschlechts äußerst scharf gesehen. Und kann man ihr völlig unrecht geben, wenn man an die gesellschaftliche und geistige Lage der Frau im 17. Jahrhundert denkt? Nach Christine ist es das schlimme Schicksal der Frau, entweder Gefangene im Kloster oder Sklavin in der Ehe zu sein (vgl. M. 367). Voll Stolz verteidigt sie ihre Freiheit. Bis in ihre Konversion hinein spielt dieses Problem eine Rolle.

Wie ist das mit der Unfraulichkeit Christines? Sven Stolpe kommt in dem genannten Aufsatz zu dem Ergebnis: „Man beginnt das Geheimnis der Persönlichkeit zu ahnen. Sie ist Pseudo-Hermaphrodit, der eine männliche Erziehung genossen hat. Sie begehrt leidenschaftlich Männer, wagt aber nicht, sich mit ihnen zu vereinigen, da sie die wissenschaftlichen Ansichten ihrer Zeit kennt: Als heiße und trockene, abnorme Frau (die normale Frau galt nach der damaligen Medizin als „kühl und feucht") darf sie keine Kinder zur Welt bringen, am allerwenigsten Kinder, die den Thron eines großen Reiches besteigen sollen. Ihre Umgebung bestürmt sie, sich zu verheiraten und dem Land einen Erbprinzen zu schenken — sie antwortet, sie wolle nie heiraten. Ihre Umgebung hält ihr das Verwerfliche, Unvollkommene und

[3] Briefe des Blaise Pascal, *Leipzig 1935, 117 ff.*
[4] *Reinhold Schneider,* Corneilles Ethos in der Ära Ludwigs XIV. Eine Studie, *Leipzig 1939.*

Erniedrigende einer unverheirateten Frau vor. Da hört sie von einer anderen, reichen Kulturwelt, in der die reine Jungfrau kein Gegenstand der Verachtung, sondern der Verehrung ist. Mit glühendem Eifer vertieft sie sich in die gewaltige katholische Klosterbibliothek, welche ihre Feldherren für sie in ganz Europa zusammengestohlen haben" (a. a. O. 423).

Man darf jedoch das „Jungfrau-Motiv" bei ihrer Konversion nicht überbewerten. Christine besaß einen genial wachen Geist und hat einen weiten Weg geistiger Entwicklung durchmessen. Es gibt ein Porträt der jungen Königin, das Sébastien Bourdon, damals Hofmaler in Stockholm, um 1653 gemalt hat, Christine war Mitte dreißig, dieses „feingestimmte Bild, das durch den Stich Nanteuils Verbreitung fand"[5]. Es hängt im National-Museum zu Stockholm und wird meist in unsern Lexika wiedergegeben. Es kann einen an den jungen Schiller erinnern. Wir sehen heute durchaus, wie dieser geistige Weg verlaufen ist: Streng lutherisch erzogen, faßte die begabte Tochter Gustav Adolfs schon früh eine ausgesprochene Abneigung gegen die lutherische Lehre. Die Predigten, die sie anhören mußte, waren ihr ein Greuel. Sie hat später nicht viel freundlicher über lange Predigten geurteilt (es ist freilich eine von ihr wieder gestrichene Maxime): „Das Zeitalter der Redner ist vorbei. Ihren Platz haben die Prediger eingenommen ... Die erstaunliche Wirkung, die sie einst auf die Geister ausübten, bleibt (heute) aus. Man verläßt die Predigt wie man gekommen ist ... Selten überzeugt (sie). Ich verstehe nicht, wie sich ein Mensch entschließen kann, eine geschlagene Stunde lang zu reden, ohne daß ihm jemand antwortet" (M. 274).

Die Pastoren hatten es bei ihr nicht leicht. Christine war durchaus im Sinn der modernen Wissenschaft skeptisch. Sie las die Philosophen und neigte im Geist der Zeit zu rationaler Klarheit im Denken. Ihr Gott (den Gottesglauben hat sie nie aufgegeben) war der Gott der Philosophen. Sie zieht Cartesius an ihren Hof, und es ist bezeichnend, daß die Begegnung mit ihm entscheidend wird für die Sympathie, mit der sie die Lehre der katholischen Kirche zu sehen beginnt.

Sven Stolpe macht kein Hehl daraus, daß sich die Königin, im antik-humanistischen Ideal der Zeit befangen, vom Katholizismus ein falsches oder doch sehr einseitiges Bild machte. Überhaupt „schloß sie sich dem Katholizismus nicht etwa auf Grund einer religiösen Erschütterung an, sondern weil sie, in den modernen kritischen Methoden geschult, für ihr Denken mehr Ellbogenfreiheit brauchte, als sie ihr die schwedische protestantische Kirche gewährte"[6]. Sie täuschte sich; aber sie meinte, im Katholizismus sei Raum für das aufgeklärte französische Denken. Nun ist immerhin so viel wahr, daß der zeitgenössische, barocke Katholizismus weithin ein antik-stoisches Gewand angelegt hatte. Seine Hymnik und Rhetorik kannte den Olymp, und die christliche Philosophie war von Plato und Aristoteles geprägt, wie auch

[5] *Thieme-Becker*, Allgem. Lexikon der Bildenden Künste, *Leipzig 1910, Bd. 4, 458 f.*

[6] Einführung 17.

gerade damals der optimistisch-voluntaristische Molinismus bei vielen katholischen Theologen im Schwange war. Nicht von ungefähr suchte die Königin mit den Jesuiten Fühlung, die zum mindesten sehr kräftig die Sprache der Zeit sprachen, wenn man auch nachweisen kann, daß manches anders gemeint war, als es uns Heutigen klingt.

So legte also Königin Christine, da sie als Katholikin nicht Königin von Schweden bleiben konnte, im Juni 1654 die Krone zugunsten Karl Gustavs von Zweibrücken nieder. Sie hatte es eilig, außer Landes zu kommen. Der öffentliche Übertritt geschah 1655 in der Hofkirche zu Innsbruck. Nun war der Weg frei zum triumphalen Einzug in Rom, wo Papst Alexander VII. die Tochter Gustav Adolfs erwartete. Ganz Italien, ja die ganze katholische Welt war in Bewegung. Man muß, um das Ausmaß dieses Triumphzuges zu begreifen, an die Liebe des Barock für solche Schaustellungen denken; aber auch daran, was in der Zeit des Absolutismus eine Königin bedeutete und nun gar die Tochter des Mannes, der ein Vorkämpfer der Reformation im Norden gewesen war. Mußte dieser Einzug Christines in der Stadt der Apostelfürsten und des Papstes sich nicht wie ein später Sieg der katholischen Sache über die Neuerer darstellen?

Papst Alexander empfing bewegt die Königin, deren äußere Erscheinung die Römer enttäuschte und deren freie, fast möchte man sagen „nonkonformistische" Art sich zu geben, bald viele abstieß. Denn die Königin ließ sich (von einigen Reisen nach Frankreich, Deutschland und Schweden abgesehen) endgültig in der Ewigen Stadt nieder. Rom aber war für sie nicht nur die Stadt des Papsttums, das sie als monarchische Regierungsform der Kirche stets freudig bejahte, sondern das Zentrum der geistigen Impulse, nicht zuletzt die Stadt der Musen, Museen und Akademien. Es brauchte lange Jahre der langsam wachsenden Erfahrung, der Schicksalsschläge und Enttäuschungen, bis sie ihr für römische Begriffe befremdendes, freies und exzentrisches Wesen einigermaßen bändigte. Daß sie die „bigots", die Frömmler, nicht mochte und diejenigen enttäuschte, die sich auf das Schauspiel einer Art öffentlicher Büßerin gefreut hatten, wird ihr niemand verübeln. Aber es ist da ein ernsteres Problem. Es ist ein Anstoß, den gerade der christliche Leser von heute nehmen möchte, wenn er sich zum Beispiel in die Lektüre ihrer Maximen vertieft.

Damit sind wir bei den *„Maximes Héroïques"* angelangt. Im Jahr 1680 (25 Jahre nach ihrer Ankunft in der Ewigen Stadt) beauftragt Christine ihren Sekretär, die in ihren Papieren zerstreuten Maximen zu sammeln. Sie hatte schon sehr viel früher begonnen, im Stil der Maximen von La Rochefoucauld, die sie mit der Feder in der Hand las, und des „Handorakels" von Gracian Sinnsprüche zu notieren. Sie wurden in der Mitte des 18. Jahrhunderts von ihrem Biographen Arckenholtz erstmalig veröffentlicht und 1906 von C. Bildt unter dem Titel „Pensées de Christine" neu herausgegeben. Sven Stolpe hält diese Ausgabe für ungenügend und irreführend. Sie fuße auf unzulänglicher Quellenkenntnis. Tatsächlich liegen nämlich zwei Samm-

lungen der Maximen vor: *Les Sentiments Héroïques* und: *Ouvrage de Loisir.* Christine hatte die Absicht, aus diesem und anderm vorliegenden Material eine endgültige Sammlung herzustellen. Sie ist aber mit dieser Arbeit vor ihrem Tod nicht mehr fertig geworden (sie starb 1689).

Immerhin kann man schon jetzt bei sorgfältigem Studium der Manuskripte feststellen, wie eifrig Christine früher Geschriebenes gestrichen und zum Teil durch neue Formulierungen ergänzt hat. Es geht hier um mehr als um ein philologisches Problem. Denn wenn man der Königin unklares Denken und Unkonsequenz vorgeworfen hat, dann erweist sich das als völlig unbegründet. Man hatte nicht beachtet, daß das Ganze noch im Werden und in der Umformung begriffen war. Ja, das Problem sitzt noch tiefer: es führt uns auf die geistige Entwicklung Christines überhaupt.

Wir deuteten das Befremden an, das den heutigen Leser der Maximen überkommt, wir meinen, wenn er an ihre Konversion und ihre christliche Weltanschauung denkt. Was ihm in den Maximes weithin begegnet, ist heidnisch-antiker Humanismus, ist Stoizismus und Heroenkult. Man lese etwa die Stücke über Alexander (M. 414-419; es sind die umfangreichsten der ganzen Sammlung). Wohl kommt Gott vor; aber es ist der Gott der Philosophen. Meines Wissens steht nirgends der Name Christi. Man muß ehrlich und klar sagen, daß Christine im Stil des „grand siècle" ganz im antiken Tugendideal aufgewachsen ist. In früher Jugend las sie Seneca und Marc Aurel. Der ihr befreundete französische Diplomat Chanut schreibt 1648 über die zweiundzwanzigjährige junge Königin: „Nichts ist ihrem Geiste gegenwärtiger als eine unglaubliche Liebe zu hoher Tugend. Die ist ihre Freude und Wonne, und sie nährt ihre Betrachtung mit dem Gedanken, wie sie zu ihr gelangen könne. Ich glaube indes nicht, daß das Verlangen nach Ruhm dabei ausgeschaltet ist."

Nein, der Gedanke an die „gloire" ist nicht ausgeschaltet! Er steht im Mittelpunkt. Gloire nicht äußerlich gefaßt, sondern so, wie Reinhold Schneider sie definiert: „Gloire ist der aus dem Innern strahlende Glanz der Tugend, den die Menschen wohl fühlen und verehren, der aber auch seinen Wert nicht einbüßt, wenn er verkannt wird."[7] Das hört sich schön an; das kann sogar christlich verstanden (und mißverstanden) werden. Doch hier stehen wir einfach vor dem edlen Heiden. Nicht von ungefähr widersetzte sich auch noch die katholisch gewordene Christine dem Glauben an die Menschwerdung und Erlösung und an das Fegefeuer. „Io sono innocente!" rief sie aus. Sie hielt sich für unschuldig. Das war der gefährliche Stolz der Jungfrau und der Königin. In einer ersten, zahlenmäßig ausgedehnten Schicht ihrer Maximes begegnet man solchergestalt dem Kult der Ehre und der Tugend, nicht aber dem Wissen um die aus der Erbsünde stammende Schwachheit und Verwundung des Menschen und sein absolutes Angewiesensein auf die Gnade Gottes. Noch in dem richtig deutbaren Fragment

[7] a.a.O. 49.

einer tieferen religiösen Erkenntnis zittert dieser gefährliche Tugendstolz nach: „Nach Gott muß man vor niemand mehr Achtung haben als vor sich selbst — On doit porter apres dieu plus de respect a soy mesme qu'a personne."

Aber dann geschieht das Verwirrende, daß sich mitten unter den heidnisch kalten und stolzen Maximen solche von unbezweifelbarer Christlichkeit finden: Maxime 181: „Man muß alles verzeihen; der Mensch ist ein Abgrund von Armseligkeit." Maxime 258: „Wenn ein Herz fähig ist für Liebe, dann kann es nicht ausbleiben, daß es früher oder später Gott liebt." Maxime 264: „Es gibt Menschen, die so wohlgeboren und glücklich sind, daß sie nie etwas anders lieben konnten als Gott. Es gibt andere, die erst dahin gelangen, nachdem ihnen alles schal geworden ist. Die Erstgenannten muß man beneiden. Die von der zweiten Art sind weniger glücklich; dennoch besser, man liebt Ihn spät als gar nicht." Oder dieses andere Wort: „Die Sünde, die Unwissenheit und schließlich das Nichts sind unser Anteil, alles übrige ist von Gott" (S. 29 Nr. 7). Und endlich die (später gestrichene) Maxime: „Das schönste Gebet ist das der schweigenden Liebe: aber Gott allein lehrt uns diese Sprache" (M. 5).

Wie soll man die Spannung zwischen diesen Aussagen, die sich leicht vermehren ließen, verstehen? Sven Stolpe weist mit Recht darauf hin, daß wir dazu nicht auf die Maximen allein angewiesen sind. Wir wissen aus andern Quellen von der inneren Entwicklung, die Christine durchlaufen hat und die sich in den Maximen spiegelt. Das antike Tugendideal hat lange in ihrer katholischen Zeit fortgewirkt. Allmählich jedoch trat es hinter einer andern Haltung zurück. Im Jahr 1663 war der spanische Weltpriester Miguel Molinos nach Rom gekommen. Er wurde ein geschätzter Seelenführer und durch sein Werk *Guia espiritual* (Geistlicher Führer) berühmt.

Was Molinos verbreitete, war, kurz gesagt, Mystizismus und Quietismus. Christine lehnte seine Überspanntheiten ab; aber im übrigen mußte seine Lehre von der Ruhe in Gott und der Nichtigkeit aller Weltdinge, von der absolut passiven Hingabe an Gott wie eine Befreiung auf die Königin wirken, die hier den Zugang zu einer schlichten Frömmigkeit fand. Christine liest mit Eifer die Schriften der heiligen Katharina von Genua. Sie schließt sich Molinos an, der ihr Führer wird. Nun wird endlich mit ihrem antiken Humanismus reiner Tisch gemacht. Gottes Gnade ist die einzige Chance für unser Heil. Aber die Lehre und das Treiben des spanischen Priesters erregten das Mißtrauen der römischen Inquisition. Am 18. Juli 1685 wird Molinos verhaftet. Am 3. September 1687 bekennt er sich schuldig und wird zu lebenslänglichem Kerker verurteilt (er ist neun Jahre darauf gestorben). Aus bisher ungeklärtem Grund ist der Einfluß seines Quietismus in den Maximes des *Ouvrage de Loisir* stärker spürbar als in den *Maximes Héroïques*. Offenbar hat Christine, die Molinos übrigens so lange verteidigte, als dies überhaupt anging, die Spuren seiner Lehre aus der geplanten endgültigen Ausgabe der Maximen möglichst entfernen wollen.

Man kann zusammenfassend sagen: In den Maximen stehen Aussagen aus verschiedenen Lebensepochen oder auch aus einer gleichzeitigen geistigen Mehrschichtigkeit unvermittelt nebeneinander. Die Königin hatte nicht die Zeit, sie zu harmonisieren. Sie hat aber wahrscheinlich auch manche Maxime christlich gelesen, die wir vorschnell als heidnisch deuten möchten. Ist es doch auch den geschliffenen Aphorismen des Handorakels von Gracian eigen, daß sie sich verschiedenen Grundhaltungen anpassen und von ihnen aus gedeutet werden können. So mag es zum Beispiel sein, daß manches, was nur stoisch klingt, in Wirklichkeit als Nachfolge Christi gemeint ist und ähnliches mehr.

Ist auf diese Weise die Frage nach der „doppelten Moral" der Maximen einigermaßen geklärt, dann bleibt noch der Hinweis auf die Lebhaftigkeit, mit der sich der Geist der Königin in ihren Aufzeichnungen spiegelt. Vieles, was sie sagt, ist nicht nur gescheit und das Ergebnis reicher Lebenserfahrung; man gewinnt den Eindruck einer Frau, die ihrer Zeit weit voraus ist und mit großer Unabhängigkeit das Leben beobachtet: Sie sieht religionsgeschichtlich den Monotheismus unter der Vielgötterei verborgen. Sie hält nicht viel von der vielgelobten Lebenserfahrung der alten Leute. Sie gehen einem auf die Nerven mit ihren Ratschlägen, die ja doch auf die gewandelte Situation nicht mehr passen. Das Beispiel, das sie geben, macht sie überdies nur lächerlich. Die Menschen sollten sterben, wenn sie Lust bekommen, ewig von der Vergangenheit zu reden. „Die Gabe des Spottes ist um so gefährlicher, als sie denen gefällt, die sie besitzen. Sie ist eher ein Fehler als ein Talent. Man macht sich mit ihr tausend Feinde, und geheilt wird man von ihr nur durch ein Wunder" (M. 229). Man soll nicht leicht an Wunderbares glauben; aber man soll es auch nicht von vornherein für unmöglich halten. Es mag selten sein; aber wie sollen wir in unserer Unwissenheit der Natur Vorschriften machen? Die Jugenderziehung ist so wichtig. Die Kinder sollten möglichst spielend lernen. Die Einsamkeit ist das Element der großen Geister. Man kann im Leben nur eine Liebe haben; es ist zu kurz für zwei...

Mit fliegender Schrift, aus der die Graphologen Beweglichkeit, Enthusiasmus und ein starkes Gefühl für die Ehre herauslesen, hat Königin Christine die Blätter bedeckt, die der Sekretär mit seiner braven Kalligraphie nur halbseitig zu beschreiben wagte. Acht Blatt sind dem Buch in Faksimile samt einem graphologischen Gutachten beigefügt. Es liegt etwas von ungestillter Unrast über diesen Blättern, die Melancholie des Vorläufigen, des Zerstrichenen und Unvollendeten. Aber dies alles ist doch Spur einer Frau, die im Letzten Ihn suchte, dessen Namen sie trug. Wer ihre Maximen lieb gewinnt, wird mit Spannung die Biographie der Königin Christine erwarten, die Sven Stolpe vorbereitet.

Schöpfung und Entwicklung

JOHANNES HAAS SJ

Das vergangene Jahr mit seinem Darwin-Jubiläum hat für viele gläubige Menschen von neuem mit Eindringlichkeit die Frage nach dem Verhältnis von Schöpfung und Entwicklung gestellt. Die Entwicklungslehre gilt als die größte Errungenschaft der Biologie, der Schöpfungsglaube gehört zu den Grundlagen des christlichen Weltbildes. Lange Zeit haben sich beide Anschauungen in schroffer Haltung gegenübergestanden. Viele Verteidiger der Entwicklungslehre sind oder waren der Überzeugung, daß diese den Schöpfungsglauben abgelöst habe. Auf der andern Seite haben viele Gläubige die Entwicklungslehre als unbewiesene Hypothese abtun wollen. Beide Haltungen sind in ihrer Ausschließlichkeit nicht mehr zu verantworten. Die Entwicklungslehre hat sich, wenigstens in einigen ihrer Behauptungen, als sichere wissenschaftliche Wahrheit erwiesen; sie hat aber auch den Schöpfungsglauben in weiten Kreisen nicht erschüttern können.

Schon seit geraumer Zeit sind namhafte Theologen und Naturforscher zu der Auffassung gelangt, daß beide, die Entwicklungslehre und der Schöpfungsglaube, ihre Berechtigung haben und nebeneinander bestehen können, weil in beiden ein nicht zu leugnender Wahrheitsgehalt steckt. Ist das aber der Fall, so gilt auch hier das Prinzip: Veritas non contradicit veritati, die eine Wahrheit kann der andern nicht widersprechen. Daher sind immer wieder Versuche unternommen worden, die Harmonie beider nachzuweisen, wobei allerdings keiner dieser Versuche bisher recht überzeugt hätte. So liegt über dem ganzen Problemkreis das Dunkel einer im Grunde unbewältigten Schwierigkeit. Die Ursache hierfür ist, so will es scheinen, daß man einerseits die Ergebnisse der Entwicklungslehre nicht immer kritisch genug gewertet hat, und daß man anderseits nicht von dem einzig berechtigten Schöpfungsbegriff ausgegangen ist.

Die Entwicklungslehre

Unter diesem Namen verbergen sich zwei verschiedene Gruppen von Sachverhalten, die zwar miteinander zusammenhängen, aber doch der Klarheit wegen unterschieden werden müssen. Die erste Gruppe besagt, daß das organische Leben eine wahre Entwicklung und Geschichte auf der Erde durchgemacht hat. Es begann mit ziemlich bescheidenen Anfängen; erst im Lauf der vielen Jahrmillionen traten immer neue Tier- und Pflanzenarten auf. Je mehr man sich der erdgeschichtlichen Gegenwart nähert, um so ähnlicher wurden die in einer Epoche lebenden Tiere und Pflanzen den uns jetzt vertrauten. Als letzte Organismenform erschien auf der Oberfläche der Erde der Mensch.

Die zeitliche Aufeinanderfolge beim Auftreten der organischen Formen hatte darüber hinaus den Charakter einer wirklichen Entwicklung, das heißt eines voran- und emporschreitenden Geschehens. Es läßt sich eine mehr oder weniger stetige Höherstafflung der späteren Formen gegenüber den früheren erkennen. Meist ist es so, daß die jeweils späteren und höher organisierten Gestalten als die Entfaltung der in den früheren und niederen gelegenen Möglichkeiten erscheinen. So finden sich beispielsweise in den Säugern gewisse Merkmale der Reptilien, wie Vierfüßigkeit, Blutkreislauf, Ausgestaltung des Verdauungskanals und anderes mehr. In allen diesen Merkmalen sind bei den Säugern bedeutende Verbesserungen entstanden, wie die Spezialisierung der Extremitäten, die Warmblütigkeit, der Besitz von gut ausgebildeten Zähnen und anderes mehr. Die Verbesserung und Höherstafflung der Organisationsformen führte zu immer höheren Leistungen. So ermöglichte die Warmblütigkeit den Säugern und Vögeln die Verbreitung in jene Lebensräume, die den Reptilien verschlossen geblieben waren, wie höhere Breiten und große Höhen. Die ganze Entwicklung wird also beherrscht vom Prinzip der Leistungssteigerung. Im großen und ganzen darf man sagen (es gibt aber auch wichtige Ausnahmen!): Die Reihenfolge des erdgeschichtlichen Auftretens einer Organismenform entspricht ihrer Stellung im System der Tiere und Pflanzen, das auf einer Gruppierung nach Vollkommenheitsstufen aufgebaut ist.

Neben der Abhängigkeit des zeitlichen Auftretens der einzelnen Organismenformen von der schon erreichten Organisationshöhe bestehen noch solche anderer Art, zum Beispiel von der Verbreitung der schon bestehenden Tier- und Pflanzenformen bei der Besiedlung neu zu erschließender Lebensräume. So erfolgte die Bevölkerung von Inseln gewöhnlich durch neuartige Formen, die aber mit denen des zunächst gelegenen Festlandes die größte Ähnlichkeit aufweisen. Oder: nach dem Rückzug des Eises aus Europa ging die Bevölkerung des freigegebenen Lebensraums von der umliegenden Flora und Fauna aus. Alle diese Beziehungen geben dem Evolutionsgeschehen den Charakter einer wahren Geschichte, da sich ja auch die menschliche Geschichte stets in Abhängigkeit von den Gegebenheiten des Lebensraumes und der bereits erreichten Entwicklungsstufe von Völkern und Epochen vollzieht.

Die zweite mit dem Namen der Entwicklungslehre mitgemeinte Gruppe von Sachverhalten gründet sich auf zwei Postulate. Das erste besagt, daß zwischen den erdgeschichtlich aufeinanderfolgenden Organismenformen ein genealogischer Zusammenhang bestehen müsse in dem Sinn, daß die neuwerdenden Formen aus den schon existierenden durch Umprägung des biologischen Erbgefüges entstanden seien. Dieses Postulat wird im deutschen Sprachgebrauch durch die Bezeichnung „Abstammungs- oder Deszendenztheorie“ und im romanischen Schrifttum durch den Begriff des „Transformismus“ zum Ausdruck gebracht. Das zweite Postulat besagt, daß sich die Umprägung des biologischen Erbgutes durch „natürliche“ Faktoren vollzogen habe, das heißt durch das Wirken von biologischen Vorgängen, die

auch in der erdgeschichtlichen Gegenwart noch am Werk sind. Als solche werden angeführt: die unterschiedlichen Arten von Mutationen, die Selektion, Isolation, Adaptation und noch andere.

Während die in der ersten Gruppe aufgezeigten Sachverhalte sicher bewiesene wissenschaftliche Wahrheiten sind, ist der an zweiter Stelle genannte Komplex von Postulaten, Hypothesen und Theorien noch sehr problematisch. Die vorwiegend genetisch orientierten Evolutionstheoretiker sind der Überzeugung, daß es schon gelungen sei, oder wenigstens in Kürze gelingen werde, das ganze im ersten Punkt gekennzeichnete Entwicklungsgeschehen lückenlos und befriedigend durch die bisher bekannten Faktoren zu begründen. Andere mehr nüchtern denkende Forscher sind dagegen der Überzeugung, daß eine solche Erklärung mit Hilfe der bisher bekannten biologischen Vorgänge nicht gegeben werden könne. Sie nehmen das Wirken von Makromutation oder ähnlicher Vorgänge an, deren Natur noch unbekannt ist.

Wir wollen diese an sich rein biologische Diskussion hier nicht weiter verfolgen und annehmen, daß der angedeutete Erklärungsversuch in irgendeiner Form schon gelungen sei und stellen die Frage: Welche Folgerungen ergeben sich hieraus für das Verhältnis von Schöpfung und Entwicklung?

Der unkritische Schöpfungsbegriff

Nach dem theologischen Sprachgebrauch heißt „erschaffen" eine Sache aus dem Nichts hervorbringen. Dabei bedeutet der Ausdruck „aus dem Nichts", daß es sich bei der Entstehung der Sache nicht um die Überführung eines schon vorhandenen Werkstoffes von einer Form in die andere handelt. Deshalb bedeutet das Erschaffen so viel wie „ein Ding seinem ganzen Sein nach hervorbringen". In diesem Sinn hat Gott nach dem christlichen Glauben die Welt erschaffen, also ihrem ganzen Sein nach hervorgebracht.

Bezüglich der Art und Weise, wie man sich die Schöpfung im einzelnen vorstellte, hat sich im christlichen Weltverständnis eine nicht unerhebliche Wandlung vollzogen. Bis in eine nicht sehr weit zurückliegende Vergangenheit war eine Vorstellung verbreitet, die sich auf ein allzu wörtliches Verstehen des Schöpfungsberichtes der Genesis, des ersten Buches der Heiligen Schrift, stützte. Nach ihr habe Gott die Welt in einem Moment oder in einem relativ kurzen Zeitraum in der uns jetzt gewohnten Gestalt erschaffen. Für den lebendigen Kosmos bedeutet das, daß die uns jetzt vertrauten Tiere und Pflanzen am Beginn der Weltzeit durch einen unmittelbaren Schöpfungsakt ins Dasein getreten seien. Diese Anschauung spiegelt sich noch in den berühmten Worten Linnés: „Tot numeramus species quot ab initio creavit Summum Ens" (Wir zählen so viele Arten, als das höchste Wesen im Anfang schuf) wider. Dieser unkritische Schöpfungsbegriff wurde aber hinfällig, als bekannt wurde, daß das organische Leben auf der Erde eine wahre Geschichte und Entwicklung durchgemacht hat. Manchmal hat man diese Tatsache als

unbewiesene Hypothese abtun wollen; die Wahrheit mußte sich langsam und sicher durchsetzen. Unter ihrem Einfluß ist der unkritische Schöpfungsbegriff ganz aufgegeben worden.

Der deistische Schöpfungsbegriff

Der Gedanke, daß die Erschaffung der Welt nicht in dieser Weise zu begreifen sei, kam schon im Lauf des 18. Jahrhunderts auf und verdichtete sich im vorigen Jahrhundert immer mehr. Jedoch dachte zunächst niemand daran, deshalb den Schöpfungsglauben überhaupt fallen zu lassen. Theologen und Naturforscher suchten einen anderen Begriff zu entwickeln, der sich mit den neu gewonnenen Erkenntnissen vereinigen ließ. In diesem Bemühen verstanden viele das Wort der Genesis „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde" in einem rein zeitlichen Sinn. Danach habe sich das schöpferische Tun Gottes auf den Beginn der Welt beschränkt. „Am Anfang", das heißt vor einer unvorstellbar langen Zeit, habe Gott eine materielle Welt ins Dasein gerufen, sie mit den Kräften ausgestattet, sich immer höher zu entwickeln, einmal Leben hervorzubringen und im lebendigen Kosmos die Evolution bis zur Entstehung des Menschengeschlechts fortzusetzen. Nachdem die Welt so im Dasein begründet war, habe Gott sie ihrem Lauf überlassen. Die Welt habe dann in riesigen Zeiträumen ihre Entwicklung durchlaufen und lebende Formen in immer steigender Vollkommenheit hervorgebracht. In dieser Sicht ist das Leben und die Mannigfaltigkeit seiner Formen in erster Linie ein Werk der in der Materie gelegenen Entwicklungspotenzen, letztlich allerdings ein Werk des Schöpfers.

Auf diese oder ähnliche Weise haben nicht wenige Theologen das Verhältnis von Schöpfung und Entwicklung bestimmt, auch jene Naturforscher, die an der Existenz eines persönlichen Schöpfergottes festhalten wollten. Zu ihnen gehörte Charles Darwin in seinen jüngeren Jahren. Jedoch hat diese Auffassung bei vielen Gläubigen die Abneigung und das Mißtrauen gegen die Entwicklungslehre nicht überwinden können. Diese Abneigung hat, ohne daß sich die meisten Gläubigen wohl darüber vollständig klar wären, einen doppelten Grund. Erstens setzt dieser Lösungsversuch einen Schöpfungsbegriff voraus, den man als den deistischen bezeichnen könnte. Durch eine solche Schöpfung bekämen nämlich die Kreaturen ein in sich ruhendes, von Gott eigentlich unabhängiges Dasein; auch ihr Wirken vollzöge sich einzig und allein aus den ihnen gegebenen Kräften. In dieser Weise stellt sich der Deismus das Verhältnis von Gott und Welt vor. Der deistische Schöpfungsbegriff hat aber trotzdem eine weite Verbreitung erlangt und unzählige Anhänger gewonnen. Bei den meisten christlichen Theologen gilt er als Irrtum, weil er dem Wesen Gottes nicht gerecht wird. — Ferner setzt der eben skizzierte Lösungsversuch den biologischen Materialismus voraus oder führt zu ihm hin. Wenn nämlich das organische Leben mit allen seinen Formen allein durch das Walten rein materieller Kräfte entstanden ist, dann können die

Organismen auch weiter nichts sein als rein materielle Systeme. Diese Auffassung vom Wesen der Organismen gilt aber dem christlichen Weltbewußtsein als unhaltbar, weil sie naturnotwendig auch den Menschen einschließt und zur Leugnung einer unsterblichen Seele führt.

Der theistische Schöpfungsbegriff

Eine befriedigende Bestimmung des Verhältnisses von Schöpfung und Entwicklung ist nur auf der Grundlage des theistischen Gottesbegriffs möglich. Nach ihm beschränkt sich die schöpferische Tätigkeit Gottes keineswegs auf den Anfang der Weltzeit, also auf den ersten Moment des Entstehens der Kreaturen, sie erstreckt sich vielmehr auf die ganze Dauer des kreatürlichen Daseins, ja sogar auf die Tätigkeit der Geschöpfe. Der schaffende Akt Gottes ergibt sich aus der Tatsache, daß jedes von Gott verschiedene Sein den hinreichenden Grund seines Daseins nicht in sich trägt, daß es, wie man sagt, kontingent ist. Aus der Kontingenz ergibt sich zunächst, daß ein solches Ding nicht aus sich heraus vom Nichtsein ins Dasein übertreten kann. Dieser Übergang vollzieht sich mit Hilfe des schaffenden Wirkens Gottes, das wir Erschaffung (lat. creatio) nennen. Das Dasein, das die Dinge durch die Erschaffung erhalten, bleibt aber kontingent. Wie sie nicht aus eigener Kraft ins Dasein eingetreten sind, so vermögen sie auch nicht von sich aus im Dasein zu verharren. Dazu bedarf es ebenso der schöpferischen Einwirkung Gottes, wie im Augenblick der Entstehung. Sofern sich diese Einwirkung Gottes auf das Verharren der Kreaturen im Dasein bezieht, heißt sie Erhaltung (lat. conservatio). Schließlich sind die Geschöpfe auch nicht imstande, ihr Dasein aus eigener Kraft zu vollziehen, das heißt eine ihrem Wesen entsprechende Tätigkeit auszuüben. Jede Aktivität besagt ja einen über das bloße Dasein hinausgehenden Betrag an Sein, und auch für ihn findet sich im kontingenten Ding allein nicht der hinreichende Grund. Wiederum ist von seiten Gottes eine Einwirkung erforderlich, um das geschöpfliche Wirken zu ermöglichen, die wir als Mitwirkung (lat. concursus) bezeichnen. Die kreatürliche Tätigkeit vollzieht sich im Zusammenwirken von Schöpfer und Geschöpf.

Nach dem theistischen Schöpfungsbegriff hört also die Kreatur zu keinem Moment ihres Daseins auf, ein kontingentes und abhängiges Wesen, ein ens ab alio zu sein. Das Wort der Genesis „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde" hat in dieser Sicht einen vorwiegend sachlichen, nicht so sehr zeitlichen Sinn. „Anfang" (lat. principium) wird in erster Linie als sachlicher Urgrund, erst in zweiter Linie als zeitlicher Beginn des Daseins verstanden. Der Sinn des zitierten Satzes ist also: Alles Sein und Geschehen im Himmel und auf Erden hat seinen letzten Urgrund und seinen ersten Anfang im schöpferischen Wirken Gottes.

Wichtig ist in dieser Sicht noch die Beziehung des göttlichen Schöpfungswirkens zu der zeitlichen Ordnung der Welt. Nach unserer allgemeinen Er-

fahrung vollziehen alle Geschöpfe ihr Dasein und Wirken nicht in einem zeitlosen Jetzt, sondern in der zeitlichen Abfolge. Deshalb ist mit der Entstehung der Welt auch der Beginn der zeitlichen Ordnung gegeben. Sie betrifft aber einzig und allein das Dasein und Wirken der Geschöpfe, Gott und sein Wirken wird in die Zeit nicht einbezogen. Gott verbringt sein Dasein in einem zeitlichen Jetzt, eine Existenzweise, die wir Ewigkeit nennen. Diese Daseinsweise braucht Gott durch sein schöpferisches Wirken nicht aufzugeben. Nicht seine schaffende Tätigkeit vollzieht sich in der Zeit, nur das Ergebnis seines Wirkens, die Kreaturen, treten in die Zeit ein. In seiner Ewigkeit ist er aber allem zeitlichen Geschehen gleichzeitig oder koexistent. Deshalb sind von seiten Gottes gesehen Erschaffung, Erhaltung und Mitwirkung nicht drei verschiedene Tätigkeiten, sondern ein und dasselbe schöpferische Tun, das man als die fortgesetzte Schöpfung (lat. creatio continuata) bezeichnet. Wohl aber lassen sich von seiten der Geschöpfe Erschaffung, Erhaltung und Mitwirkung als drei verschiedene Momente des göttlichen Tuns unterscheiden.

Sein und Wirken der Geschöpfe

Wenn auch die schöpferische Tätigkeit Gottes allem kreatürlichen Sein und Wirken zugrunde liegt und diesen erst ihre Daseinsmacht verleiht, darf daraus nicht geschlossen werden, die Kreaturen hätten lediglich eine Scheinexistenz und ein nur scheinbares Wirken, während alles echte Sein und Wirken sich in Gott allein fände. Diese uns heute merkwürdig anmutende Folgerung wurde wirklich von einigen Philosophen des 18. Jahrhunderts gezogen, beispielsweise von Malebranche, einem Schüler Descartes'. Nach ihm sind die Geschöpfe für Gott nur die Gelegenheit (lat. occasio) für die Entfaltung seiner eigenen Alleinwirksamkeit. Deshalb heißt dieser Irrtum Okkasionalismus. Die wahre christliche Gottes- und Seinslehre legt aber Wert auf die Feststellung, daß auch die Geschöpfe ein echtes Sein und Wirken besitzen. Freilich nicht ein in sich beruhendes, absolutes, sondern ein ständig von Gott abhängiges und relatives. Eine Folge davon ist, daß auch für die Tätigkeit der Geschöpfe die Beziehung von Grund und Folge gilt. Man kann deshalb das innerweltliche Geschehen aus der Tätigkeit der Dinge in einem wahren Sinn erforschen und verstehen, wenn auch nicht im endgültigen Sinn. Ein letztes Verstehen des Seins und Wirkens der Kreaturen ist aus ihnen allein nicht zu gewinnen, weil sie eben kontingent sind. Dazu muß man auf ihre innere Abhängigkeit von Gott als den letzten Grund ihres Seins und Wirkens zurückgehen.

Aus der Echtheit des kreatürlichen Seins und Wirkens ergibt sich für die christliche Philosophie die Überzeugung, daß auch Gott das Sein der Geschöpfe respektiert und ernst nimmt. Das geschieht dadurch, daß er das Wirken der Kreaturen heranzieht, wo immer es möglich ist. Ihren Niederschlag fand diese Überzeugung in dem alten Prinzip: Gott tut nicht selbst, was er durch die Kreaturen tun kann. Zur Erklärung eines innerweltlichen

Geschehens wird man also so lange mit dem Wirken von Geschöpfen auszukommen suchen, als es irgend möglich ist, auch bei der Evolution der Organismen. Auf der andern Seite ist aber auch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß es innerweltliches Geschehen geben könne, das die Fähigkeiten und Kräfte von Kreaturen wesentlich übersteigt. Wieweit das bei der biologischen Evolution der Fall ist, ist eine noch offene Frage. — Die moderne Naturforschung hat sich dieses Prinzip, wenn auch ganz unbewußt, zu eigen gemacht, weil sie von der Voraussetzung lebt, daß grundsätzlich alles innerweltliche Geschehen von innerweltlichen Ursachen herrührt. Freilich ist diese Voraussetzung nur methodologischer Art und keine ontologische Aussage.

Schöpfung und Entwicklung

Auf der Grundlage des theistischen Schöpfungsbegriffs läßt sich das Verhältnis von Schöpfung und Entwicklung befriedigend umschreiben. Schöpfung im echten Sinn schließt Erhaltung und Mitwirkung, aber auch echte Wirksamkeit der Kreaturen ein. Das Verhältnis des schaffenden Wirkens Gottes zur Zeit bringt es mit sich, daß die Entstehung des lebendigen Kosmos in längeren Zeiträumen als Entwicklung, und zwar unter der Beteiligung der lebenden Geschöpfe erfolgen konnte. Damit ist den Tatsachen Rechnung getragen, die die Entwicklungslehre aufgedeckt hat. Daß der lebende Kosmos eine echte Geschichte und wahre Entwicklung durchlaufen hat, ist eine feststehende Tatsache; daß diese sich unter mannigfaltiger Beteiligung der Lebewesen vollzogen hat, ist sehr wahrscheinlich. Kreatürliche Beteiligung am Wirken Gottes läßt sich aber nur denken auf dem Boden der fortgesetzten Schöpfung; denn für die Beteiligung der Lebewesen an der Evolution gilt, was oben für alle geschöpfliche Tätigkeit ausgeführt wurde: sie muß erfolgen im Zusammenwirken von göttlicher und kreatürlicher Tätigkeit.

Die eben angedeutete Lösung zeigt nur den Rahmen auf, innerhalb dessen sich eine Vereinigung von Schöpfung und Entwicklung denken läßt. Die konkrete Art und Weise festzustellen, wie sich das Zusammenwirken von Kreatur und Schöpfer in der Evolution im einzelnen ausgewirkt hat, ist Aufgabe der naturwissenschaftlichen Forschung. Jeder gläubige Christ kann sich mit voller innerer Freiheit der Evolutionsforschung widmen, jedermann kann ihre wirklich gesicherten Ergebnisse bejahen. Niemand braucht zu fürchten, daß die Lösung von noch ausstehenden Problemen vielleicht seinen Schöpfungsglauben bedrohen könnte. Wie immer sich nämlich die Aufwärtsentwicklung der Organismen vollzogen haben mag, sie erfolgte im Zusammenwirken von Schöpfer und Geschöpf.

ZEITBERICHT

Die Grenzen der Rationalisierung — Gibt es zuviel oder zuwenig Menschen? — Der Westen: Heer ohne Banner — Strenge französische Eltern?

Die Grenzen der Rationalisierung

In einem nunmehr gedruckt vorliegenden Vortrag: „Humanistische Bildung und moderne Wirtschaft" sagt Prof. Dr. Walter Heinrich, Wien, einige sehr wichtige Worte über die Grenzen der Rationalisierung.

„Es ist unendlich bedeutsam, daß bereits der geniale, ja vielleicht der genialste aller Nationalökonomen und Betriebswirte, Heinrich von Thünen, vor mehr als hundert Jahren erkannte, daß das technisch Rationellste durchaus nicht immer das wirtschaftlich Richtige sei und daß einzig und allein der Wirtschaftler bestimmen müsse, welche Technik im gegebenen Fall angewendet werden könne; ja, daß die Anwendung der technisch fortgeschrittensten Erzeugungsverfahren infolge ihrer meist hohen Kapitalintensität in Wirklichkeit ein schwerer Wirtschaftsfehler sein könne.

Ein einziges Beispiel: Wir haben in Österreich 3600 Sägewerke, höchst rationalisierte, technisch modernste Vollgatter-Betriebe neben sehr rückständigen Betrieben. Wenn man das technisch Rationellste allein zum Leitfaden der Wirtschaft machen wollte, dann müßte man die Erzeugung der 3600 Sägewerke in drei zusammenlegen, und dann hätte man das, woran heute die amerikanische Wirtschaft krankt, nämlich die unerhörte Steigerung der Vertriebskosten. Es stecken in Amerika in jedem Dollar, der beim Einkauf der Ware auf den Tisch des Warenhauses oder des Einzelhandelsgeschäftes gelegt wird, 37 Cent Erzeugungskosten und 63 Cent Vertriebskosten (das heißt: Einzelhandelsspanne, Großhandelsspanne, Fracht, Versicherungsspesen, Kapitalbildung in Sortiment und Werbung). Wir haben zwar höchst rationalisierte Betriebe, die darauf angewiesen sind, größte Serien zu verkaufen, aber daneben diese Aufblähung des Vertriebsapparates. Was durch die Rationalisierung eingespart wird, verzehrt der Vertrieb, frißt die gewaltige Zusammenballung der Wirtschaft in Industrierevieren und Ballungsgebieten und auf der anderen Seite das leergewordene Land, das in den Naturgrundlagen zerstört wird und verkommt.

Auch die landwirtschaftlichen Großbetriebe sind heute in größter Gefahr; in Amerika werden Milliarden eingesetzt, um die Erosion, die ein Drittel des landwirtschaftlich benützten Bodens befallen hat, aufzuhalten. Alles eine Folge der Verwechslung von technisch rationell und wirtschaftlich richtig.

Wir haben das Problem der großen Städte: Alle wirtschaftlichen und politischen Systeme der Welt, im Osten oder Westen, ringen um die Auflockerung der Großstädte. Das rationell und technisch Großartigste ist der schnellste Wagen, aber dieser schnelle Wagen, das Personenauto, braucht für den einzelnen Mann ebensoviel Platz im Herzen der Stadt, wie der Mann in seiner Arbeitsstätte hat. Ich habe einen Assistenten, der in einem New Yorker Bürohaus arbeitet, wo 60 000 andere Menschen arbeiten: wenn er Freitagnachmittag das Unglück hat, daß ihm noch ein Akt auf den Tisch flattert, bringt er sieben Stunden im Wagen innerhalb des Weichbildes der Stadt zu, bevor er sie verlassen hat.

Die goldene Waage der Produktivität: Was ich ohne die Beachtung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeiten durch eine übermäßige technische Rationalität gewonnen habe, das bezahle ich auf der andern Seite durch

Steigerung der Vertriebskosten. Heute steht daher Amerika, ja sogar Rußland im Zeichen der Dezentralisation, weil es große Gefahren mit sich bringt, dem Nur-Technischen nachzulaufen. Man ist allzusehr dem Kult des Kolossalen verfallen, man hat in der übermäßigen Verbeugung vor den großen Maschinen, den großen Betrieben und den schnelleren Transportmitteln die das Ganze der wirtschaftlichen Zusammenhänge durchdringenden Erkenntnisse Thünens und der modernen Nationalökonomie vergessen und damit die Grundlagen der wahren Produktivität vernachlässigt." (In: *Humanistische Bildung, hrsg. von Friedrich Hörmann, München 1960, 29.)*

Gibt es zuviel oder zuwenig Menschen?

Der amerikanische Arzt Jerrold A. Munro macht in der Wochenschrift *America* (Vol. 104 Nr. 24, 88ff.) zu dieser Frage einige sehr bemerkenswerte Randglossen.

Man kann, so meint er, kaum eine Zeitung, ein Nachrichtenmagazin oder eine Zeitschrift zur Hand nehmen, ohne auf Artikel und Berichte über Übervölkerung, Hungersnot oder Geburtenkontrolle zu stoßen. Bilder übervölkerter Gebiete, abgezehrter Leute und von Kindern mit aufgedunsenem Leib geben dem Leser den Eindruck einer verzweifelten Lage. Gleichzeitig werden als Allheilmittel für dieses Übel angepriesen: Sterilisierung, Empfängnisverhütung, rationale Familienplanung.

Übervölkerung? Das ist die erste Frage, die sich der Arzt stellt. Er schaut um sich. Dort, wo er lebt, in Nord-Dakota, gibt es so etwas nicht, auch keinen Mangel an Lebensraum. Es gibt dort auf dem Lande immer weniger und weniger Leute, die Getreiderzeugung wird künstlich gedrosselt, viele Tausend Hektar fruchtbaren Ackerlandes liegen brach. Und wenn er weiter um sich sieht, findet er ähnliches: weder im amerikanischen Mittelwesten, noch im Westen, noch in Kanada, noch in Alaska, noch in Mexiko ist das Land übervölkert. Wir könnten noch weitere Landstriche beifügen, so ganz Lateinamerika, Rußland usw.

Gewiß, in China und Indien mangelt es wirklich an Raum, dort drängen sich die Menschen. Zumal in Indien. 400 Millionen wollen dort leben, und nirgends reicht es. Wie der Verf. hört, sollen bald 15 000 Männer sterilisiert werden, um die Geburtenzahl zu senken und den Bevölkerungsdruck zu mindern. Denn es gibt nicht genug zu essen in diesem Land. Der Arzt denkt nach. Er liest jedoch in den Berichten noch anderes und schüttelt verwundert den Kopf: außer den Menschen gibt es in Indien 200 Millionen Stück Rindvieh, also auf je zwei Inder ein Stück. Was für Weide- und Futterplätze brauchen diese vielen Tiere! Wieviel Rindfleisch könnte man gewinnen, wenn man mit diesen Herden wirtschaftlich umginge! Warum schlachtet man nicht wenigstens Teile von ihnen? Warum will man Menschen sterilisieren? Anscheinend gibt es in Indien einen empfindlichen Mangel an Metzgern und einen Überfluß an Chirurgen. Warum liefert man nicht lieber 15 000 Rinder ans Messer als 15 000 Männer? Die Antwort ist, daß in Indien die Kühe heilig und unverletzlich sind, die Menschen nicht. Ist das nicht die verkehrte Welt?

Indes haben die weißen Westler keinen Grund, sich über diese indischen Merkwürdigkeiten zu entrüsten. Sie hegen ihre eigenen Torheiten. Denn sie preisen gegen Übervölkerung Mittel an, die ihre Selbstsucht offenbaren. Dabei ist der Plan der amerikanischen Farmer noch erträglich. Sie schlagen vor, daß die Vereinigten Staaten den ganzen Überschuß an Weizen, der in den Regierungssilos gehortet liegt, nach Indien verschiffen, damit in den USA der Weizenpreis wieder anziehe. Die Fabrikanten empfängnisverhütender Mittel dagegen sehen eine andere Lösung: ganze Wagenladungen ihrer Erzeugnisse sollen von den nordamerikanischen Regierungsstellen aufgekauft und nach Indien gesandt werden.

Die Chinesen versuchen einen anderen Ausweg aus dem Druck der Bevölkerungszunahme. Sie reihen alle arbeitsfähigen Männer und Frauen in Arbeitsbataillone ein und ersinnen ebenso einfache wie gigantische Jahrespläne sowohl zur Hebung der landwirtschaftlichen Erzeugung, als auch – und vor allem – zur Förderung der Industrie. Das ganze Volk wird zu einem von oben gelenkten wimmelnden Ameisenstaat, der den Westen einholen und überflügeln soll.

Was tut in der Zwischenzeit der Westen? Er vergeudet seine Kräfte. Während in den westlichen Industriestaaten bereits überall ein Mangel an Arbeitskräften besteht, wird gleichzeitig kräftig für Empfängnisverhütung und Geburtenkontrolle die Trommel gerührt und durch eine üppige und unvernünftige Lebensweise die Möglichkeit, Nachkommen zu haben, vertan.

Auf ein betrübliches Beispiel für den Mangel an helfenden Händen weist der Arzt besonders hin: Versuche, für die hilflosen Alten entsprechendes Pflegepersonal aufzutreiben, das ihnen die schmutzige Bettwäsche wechsle, sie bade und abreibe. Es ist sehr schwierig, jemand für dieses Hilfswerk zu finden. Die Leute, die für empfängnisverhütende Mittel und Geburtenkontrolle werben, werden ernten, was sie säen. Denn eines Tages werden auch sie alt und vielleicht in Pflegeanstalten sein. Da werden sie dann den Mangel an Pflegern verwünschen, einen Mangel, den es in diesen Häusern gibt, weil die Verwalter niemand für diese Arbeit finden. Die Leute, die sich dafür bereit gefunden hätten, sind eben niemals geboren worden.

Der Westen: Heer ohne Banner

Madariaga ist liberal, bisweilen auch liberal im unguten, doktrinären Sinn, so wenn er General Franco und Marschall Tito in einem Atemzug nennt. Aber im ganzen gesehen, ist sein Liberalismus weltoffen, ohne Scheuklappen, bereit, den Tatsachen klug und überlegen Rechnung zu tragen. Sein Freiheitsbegriff ist nicht leer und formal, sondern erfüllt von einem Wert- und Ordnungsdenken. Er huldigt einem Humanismus, der als Gesprächsgrundlage für die Menschen aller Glaubensrichtungen dienen kann, die die Persönlichkeit vor der totalitären Gewalt retten und verhindern wollen, daß eine Personengemeinschaft verwandelt werde in die ausdruckslose antlitzlose Maske eines verwalteten Kollektivs.

Madariaga ist das unerbittliche Gewissen der westlichen, Wohlstand, Ruhe und Genuß suchenden Welt. Wir kennen seine aufrüttelnden Ermahnungen, die er unermüdlich in Aufsätzen, Büchern und Reden verbreitet. Die Schrift: „Der Westen: Heer ohne Banner" faßt sie der Sache nach alle zusammen und schleudert sie mit der Wucht eines Bußpredigers in die Öffentlichkeit. Ein Bußprediger – ja, aber ohne billige Rhetorik. Gewiß sind seine Wendungen blendend geformt und messerscharf geschliffen, sie wirken jedoch vor allem deswegen, weil sie die Härte der Tatsachen enthüllen.

Um dem Leser ein Bild davon zu geben, bringen wir nachstehend eine Leseprobe aus dem „Offenen Brief an einen linksstehenden Intellektuellen" (Vorwort 7ff.).

„Gerade jetzt, nach vielen Menschenaltern einer chaotischen Entwicklung der Weltgeschichte, zeichnet sich die Möglichkeit ab, daß sich die Menschheit in Richtung auf eine Weltordnung hin bewegt; aber unglücklicherweise hat sie dabei zunächst eine gefährliche Phase zu durchschreiten, die – in einer hier wohl statthaften Vereinfachung – als ein Kampf zwischen zwei feindlichen Lagern betrachtet werden kann. Es ist von entscheidender Bedeutung für uns alle, daß jeder Mensch die wahre Natur dieses Kampfes begreift. Aber wie kann der friedliche Bürger die Natur dieses Kampfes begreifen, wenn sie sogar den Führern der öffentlichen Meinung unverständlich bleibt? Viele von uns Europäern, Weltbürgern,

Freunden und Bewunderern Großbritanniens betrachten die Labour Party mit Besorgnis, obwohl wir in keiner Weise der Tory-Mentalität anhängen oder ihr sympathisierend gegenüberstehen. Aber wir bewundern die Geistesgaben der Führer der Labour Party mehr als den Gebrauch, den sie von ihnen machen. Wir bewundern ihre Intelligenz mehr als ihre Gedanken. Denn wir fragen uns, wie es möglich ist, daß so scharfsinnige Geister so blind den alleraugenscheinlichsten Zügen unseres Kampfes auf Leben und Tod gegenüberstehen.

‚Wir wollen unser Denken auf Prinzipien und nicht auf Personen richten', hat einer Ihrer Führer gesagt. Dem pflichten wir alle bei. Die Frage jedoch, die sich daraufhin sofort ergibt, lautet: Welches sind diese Prinzipien? Vergeblich suchen wir in Ihren Reden eine Antwort auf diese Frage. Wohl finden wir kühne, vielleicht sogar voreilige Feststellungen, aber keine klare Herausstellung von Prinzipien. Nun sind aber Prinzipien, ganz wie die Linien beim Fernsehen, die feinen Hilfen, ohne die der Geist nicht erkennen kann. Wäre es daher nicht möglich, daß gerade die Verschwommenheit Ihrer Prinzipien die Ursache für Ihre erstaunliche Unfähigkeit darstellt, das zu erkennen, was vor Ihren Augen vorgeht? ...

Ich habe gehört, daß Sie behaupten, unsere amerikanischen Freunde würden durch ihre Wirtschafts- und Zollpolitik Westeuropa mehr Schaden zufügen, als es Chruschtschow je tun könnte. Es gibt keinen Mann von Einsicht, der nicht so manches an der Wirtschafts- und Zollpolitik der Vereinigten Staaten bedauert. Aber ganz abgesehen vom Marshallplan und andern Hilfsmaßnahmen, mit denen diese Irrtümer in so erheblichem Umfange ausgeglichen wurden: ist es Ihrer tatsächlich würdig, den Schaden, den Westeuropa durch die amerikanische Politik erleidet, für größer zu halten als den, den Moskau je dem Westen zufügen könnte? Sind Sie wirklich bereit, zu dieser Ihrer Behauptung zu stehen? Sie läßt doch nur eine von zwei möglichen Deutungen zu: daß Sie nämlich entweder das politische Grauen und das menschliche Unglück nicht kennen, das die Sowjetherrschaft über eine Anzahl europäischer Länder gebracht hat – oder daß Sie davon überzeugt sind, daß Moskau den Westen nicht überwältigen kann, selbst wenn er unbewaffnet bleibt. Keine dieser beiden Alternativen ist jedoch haltbar. Also was meinen Sie wirklich? Worin besteht Ihr Prinzip?" (Aus: *Salvador de Madariaga,* Der Westen: Heer ohne Banner. Eine Strategie des kalten Krieges, *Bern-Stuttgart-Wien 1961.*)

Strenge französische Eltern?

Nach einer Elternbefragung, über deren Ergebnis *Le Monde* (Wochenausg. 658) berichtet, wird die Erziehung der französischen Jugendlichen strenger gehandhabt, als man nach den auch in Frankreich häufigen Klagen über die Verwilderung der Jugend denken könnte. Danach erlauben 60% der Eltern ihren Kindern erst ab 16 Jahren nach ihrem eigenen Gutdünken zur Ruhe zu gehen. 80% der Eltern versichern, die Lektüre ihrer Kinder zu überwachen, 60% untersagen ihnen das Abhören bestimmter Radiosendungen. Was die Schularbeiten angeht, nehmen 35% der Eltern wöchentlich von den in der Schule erteilten Noten Kenntnis. 80% erkundigen sich täglich, was in der Schule geschehen ist. 70% der Jungen und 77% der Mädchen verbringen nach den Ergebnissen der Rundfrage regelmäßig den Sonntag mit ihren Eltern. Nur 54% der Jugendlichen erhalten die Erlaubnis, sonntags mit ihren Kameraden auszugehen. Die Zahl derer, die einen Teil der großen Ferien in einer Ferienkolonie oder einem Jugendlager verbringen, bleibt unter 33%. Die Freude an diesem günstigen Ergebnis wird allerdings durch die Schlußbemerkung des Berichtes ein wenig gedämpft, daß man nicht sicher sei, ob die Eltern nach den in ihren Antworten geäußerten Grundsätzen auch wirklich handelten.

UMSCHAU

Automation und Kybernetik

„Zweite industrielle Revolution" ist heute für Wirtschaft und Politik ein Schlagwort. Die erste industrielle Revolution ist die Einführung der Maschine, wofür der Zeitpunkt, zu dem James Watt 1769 das Patent für seine Dampfmaschine erwarb, als Stichtag angegeben zu werden pflegt. In der Tat war dies nicht nur als technische Errungenschaft, sondern für die gesellschaftliche und wirtschaftliche Entwicklung eine Umwälzung, die bis in unsere Zeit wirkt. Die maschinelle Produktion zog einen sozialen Prozeß nach sich: das Aufkommen des vierten Standes. Bis auf den heutigen Tag spielt die aus seinem Elend geborene soziale Frage eine entscheidende Rolle in der Weltpolitik. Die Technik, die diese Entwicklung hervorgerufen hatte, machte im 19. Jahrhundert weitere Fortschritte, insbesondere durch die Verwendung der elektrischen Energie und des Explosionsmotors. Wir sind es seit langem gewohnt zu erleben, daß immer wieder Arbeiten, die einst mit Menschenkraft ausgeführt wurden, von Maschinen bewältigt werden, vom Staubsauger bis zur Ölheizung, vom Mähdrescher bis zur Waschmaschine.

In den letzten Jahren hat eine Entwicklung eingesetzt, die als Automation bezeichnet wird – die Bezeichnung ist statt des richtigeren „Automatisierung" aus dem Amerikanischen übernommen und stammt von John Diebold. Es handelt sich dabei um wesentlich neue Produktions- und Verarbeitungsmethoden, die durch bestimmte Merkmale gekennzeichnet sind, insbesondere durch die automatische Kontrolle, d. h. die Kontrolle von Maschinen durch Maschinen. Es werden also nicht handwerkliche Arbeiten, sondern Denkleistungen durch elektronische Geräte ersetzt. Gewiß ist die automatische Produktionsweise eine Phase in der Entwicklung der Technik. Aber sie übertrifft in ihren Folgen für die Struktur von Wirtschaft und Gesellschaft alles Bisherige so weit, daß es sinnvoll erscheint, von einer zweiten industriellen Revolution zu sprechen.

Damit tauchen Fragen wieder auf, die den technischen Fortschritt von jeher begleitet haben. Jede Maschine, die Handarbeit durch maschinelle Arbeit ersetzt, droht Menschen wenigstens kurzfristig arbeitslos zu machen. Die Automation beschwört diese Gefahr in einem noch nicht dagewesenen Umfang herauf. Zwar ist man sich in zuständigen Kreisen nicht darüber einig, welche Folgen die Automation für den Arbeitsmarkt haben wird. Aber die Vertreter der amerikanischen Gewerkschaften werden nicht müde, vor der Gefahr einer Massenarbeitslosigkeit als Folge der Automation zu warnen, und auch Norbert Wiener, der Vorkämpfer einer wachsenden Ersetzung des Menschen durch die Maschine, glaubt, daß wir aus diesem Grund „ein Jahrzehnt oder mehr des Darniederliegens oder der Verzweiflung gewärtigen müssen"[1].

Um eine Vorstellung von der „zweiten industriellen Revolution" zu vermitteln, seien einige Beispiele automatischer Anlagen kurz betrachtet. Besonders dafür geeignet ist die Verarbeitung von Öl. Eine amerikanische Ölraffinerie besteht aus Metallbehältern von der dreifachen Höhe eines Hauses und kilometerlangen Leitungen, die nur hie und da von normalen Häusern unterbrochen werden. Nur wenige Männer befinden sich in der Anlage, aber eigentlich nur zu deren Überwachung. Jeden Tag werden eine Viertelmillion Faß Rohöl in das Werk hineingepumpt, die an der anderen Seite in Gestalt verschiedener Endprodukte wieder herauskommen. Jedes besondere Vorkommnis löst auf optischem oder akustischem Weg Alarm aus, der aber von einer der etwa 500 automatischen Kontrollen mit den nötigen Hilfsmaßnahmen aufgenommen

[1] *Norbert Wiener*, Mensch und Menschenmaschine, *Frankfurt 1952, 172.*

wird. Eugen Ayres, der dieses Beispiel berichtet[2], teilt mit, daß von 1945 bis 1957 etwa 70 solcher Anlagen in Amerika errichtet worden sind, von denen jede immer mehr „Automation" enthielt. Die Entwicklung ist in dieser Hinsicht noch im vollen Fluß. Dabei amortisieren sich die zusätzlichen Kosten der Automatisierung im allgemeinen in einem Jahr, während eine ganz enorme Steigerung des Ausstoßes erzielt wird. Ayres erzählt auch das amüsante Beispiel eines asiatischen Staates, der eine amerikanische Firma mit dem Entwurf einer modernen Ölraffinerie beauftragt hatte. Die Anlage sollte 50 Millionen Dollar kosten. Doch hat der betreffende Staat nach Kenntnisnahme des Entwurfs gebeten, die automatischen Steuerungen nach Möglichkeit zu entfernen, da er einen großen Überschuß an Arbeitskräften habe. Man wolle gern eine geringere Wirtschaftlichkeit und schlechtere Qualität in Kauf nehmen. Es war freilich nicht möglich, seinem Wunsch in vollem Umfang zu entsprechen.

Eine andere Gruppe automatischer Maschinen sind die elektronischen Rechenmaschinen, die vielfach nur in einem Exemplar für bestimmte Zwecke hergestellt werden. In den Lohnbüros großer Firmen verkleinert sie die Zahl der Arbeitskräfte auf einen Bruchteil. Solche Maschinen nehmen auch ständige Inventur-, Lager- und Materialkontrollen vor, was ebenfalls das Personal größtenteils überflüssig macht. So gibt es in Amerika eine Lagerkontrollmaschine mit dem Namen Distributon, die bereits serienmäßig hergestellt wird. Sie bewältigt täglich bis zu 90000 Buchungen und macht einen vollständigen Tagesabschluß über 8000 Artikel, wozu früher 150 Angestellte erforderlich waren. Zur Entwicklung der Automation hat ferner die Rüstungsindustrie stark beigetragen. Die hohen Geschwindigkeiten der Rechenmaschine machen es möglich, einem fliegenden Geschoß zu folgen.

[2] Die automatisierte chemische Fabrik, in: *Das Elektronengehirn, Wiesbaden 1957, 71.*

Mit dem Fortschritt der Mechanisierung durch Automation hat sich ein Begriff herausgebildet, der Begriff der Steuerung. Steuermann heißt auf griechisch Kybernetes, und von diesem Wort leitet sich Kybernetik ab, die Lehre von der Steuerung automatischer Systeme. Diese Lehre hat sich aber von einer bloßen Bezeichnung zu einer Wissenschaft für sich entwickelt, und zwar infolge der Entwicklung der Automation zum „Roboter", zu Maschinen, die Denkfunktionen übernehmen[3]. Daß die Entwicklung so weit gehen konnte, hängt vor allem mit den Fortschritten der Lehre von der elektrischen Strahlung zusammen. Einmal werden damit erstaunliche Geschwindigkeiten erzielt. Die Braunsche Röhre, das wesentliche Element für das Fernsehen, macht es möglich, in der Sekunde mehr als 10000 Bildpunkte zu übertragen, und die Elektronenröhren in den Robotern weisen noch weit höhere Geschwindigkeiten auf. Dann aber wurde die Anwendung der Automation auf immer weitere Gebiete ausgedehnt. Es kam so weit, daß die Roboter auch menschliches Verhalten imitierten. Das ist deshalb möglich, weil bestimmte physiologische Prozesse analog dem Schema von automatischen Apparaten verlaufen. Das tierische oder menschliche Verhalten wird durch Reflexe und instinktive Reaktionen „gesteuert". Biochemische und biophysikalische Prozesse sind auf diese Weise der Forschung unterworfen worden, womit sich im Oktober vorigen Jahres die 101. Versammlung der Gesellschaft deutscher Naturwissenschaftler und Ärzte in Hannover befaßte.

Als Beispiel einer „denkenden" Maschine wurde ein Apparat konstruiert, der Dame spielt. Bei solchen und anderen Apparaten spricht man davon, daß sie ein „Gedächtnis" haben oder daß sie „lernen", wozu „Informationen" der Maschinerie durch Photographie, Mikrofilme, Lochkarten und -streifen, Magnetbänder und -trommeln, elektronische Speicherröhren festgehalten wer-

[3] Vgl. Revolution der Roboter, *München 1956.*

den. Überhaupt ist „Information" einer der Grundbegriffe der Kybernetik, an deren Ausgestaltung noch gearbeitet wird. Ein technisches Hilfsmittel hierbei, das Erwähnung verdient, ist das sogenannte binäre Zahlensystem. Zahlen schreiben wir mit 10 Ziffern. Es ist aber auch ein beliebiges anderes Zahlensystem möglich, zum Beispiel ein binäres, das nur mit 2 Zahlen, 1 und 0 arbeitet. Hierbei hat jede Stelle nicht den zehnfachen Wert der niedrigeren Stelle, sondern den zweifachen. In diesem System bedeutet 1011 1 Einer, 1 Zweier, 0 Vierer, 1 Achter und würde in unserer Schreibweise die Zahl 11 bedeuten. Die Zahl ist viel länger, aber das spielt für die Rechenmaschine angesichts der Geschwindigkeit, mit der sie arbeitet, keine Rolle. Wohl aber wird der große Vorteil erreicht, daß jede Zahl nur durch 2 Stromphasen, Aus- und Einschalten, dargestellt wird. Eine solche Informationseinheit heißt ein „bit", Abkürzung aus „binary digit".

Das sind erstaunliche Leistungen, und sie haben manche Autoren, darunter Norbert Wiener selbst, verführt, der Automation menschliche Funktionen zuzuschreiben. Es ist ja nicht nur das Ausmaß der Mechanisierung und die Geschwindigkeit, die die elektronischen Maschinen erreichen, sondern die Imitation von Vorgängen im menschlichen Gehirn, die stutzig macht. Das Gehirn, so lehrt uns die Physiologie, enthält etwa 10 Milliarden Zellen verschiedenster Art, die in der grauen Hirnrinde liegen. In ihnen pflanzen sich Nervenimpulse fort, die mit elektrischen Erscheinungen verbunden sind. Diese Impulse entsprechen den Vorgängen in den elektronischen Maschinen. Zwar ist ihnen das menschliche Gehirn in der Masse der Informationen, die es „speichern" kann, enorm überlegen. Auch die gigantischste Rechenmaschine enthält nur einige 10000 Zellen. Dafür arbeitet sie mit einer außerordentlichen Geschwindigkeit, die bei den üblichen Rechenautomaten 3000–15000 Operationen in der Sekunde beträgt.

Aber wieweit auch die Analogie zwischen den Rechenmaschinen und den Funktionen des menschlichen Gehirns gehen mag, wie sehr auch weitere Forschung über die Vorgänge im Gehirn einen Parallelismus der Vorgänge nachweisen mag – eines fehlt den Maschinen: das Bewußtsein. Dieses ist nicht das Produkt einer kybernetischen Vorrichtung und kann es auch nicht sein. Wenn hierbei scheinbar etwas Vernünftiges in Erscheinung tritt, so ist es doch nicht durch das Bewußtsein, sondern auf mechanischem Wege vermittelt. Die Maschine ist nicht schöpferisch, sondern gibt Antwort auf Fragen, die ihr der Mensch stellt. Sie denkt ebensowenig, wie eine Nähmaschine denkt, wenn sie die Arbeit einer Näherin verrichtet; denn sie besteht aus leblosen Bestandteilen, während das Gehirn aus lebenden Zellen besteht und Instrument des Geistes ist. Es besteht nur eine quantitative und strukturelle Analogie zwischen Maschine und Gehirn, wobei die Maschine die vom Menschen gestellten Aufgaben durchführt. Der Mensch ist das Primäre und die Maschine das Sekundäre. Die Maschine kann zwar komplizierte Verstandesfunktionen ausüben, aber nur nach dem Willen und den Anordnungen des Menschen.

W. Grey Walter sagt in einem Aufsatz über die Imitierung des Lebens[4]: „Selbst wenn wir das Leben noch getreulicher imitieren könnten, braucht deshalb unsere Ehrfurcht vor diesem wunderbaren Phänomen nicht geringer zu werden", denn, so sagt Eugene Ayres: „Die Roboter verfügen über kein Quentchen mehr Intelligenz, als ihnen der Genius von Mathematikern oder Ingenieuren eingebaut hat."[5] John G. Kemeny dagegen läßt die Frage, ob der Mensch nichts anderes sei als eine Maschine, offen[6]. Er geht davon aus, daß es möglich ist, Maschinen zu konstruieren, die sich selbst reproduzieren können und auch gleichsam evolutionär

[4] Das Elektronengehirn. Theorie und Praxis der Automation. Beiträge führender amerikanischer Wissenschaftler. *Wiesbaden 1957, 197.*

[5] ebd. 85. [6] ebd. 199.

entwickeln, und schließt: „Dieser Artikel sollte darlegen, daß es keinen schlüssigen Beweis für einen wesentlichen Unterschied zwischen Mensch und Maschine gibt, denn für jede menschliche Handlung können wir uns ein mechanisches Gegenstück vorstellen." Damit wären wir aber bei der Auffassung des materialistischen Arztes Lamettrie angelangt, der in seinem 1748 erschienenen Buch „L'homme maschine" den Standpunkt dargelegt, daß das Leben als mechanische Funktion zu erklären sei, wenn er seine Ansicht damals auch noch nicht durch Lehren der Kybernetik unterbauen konnte. Und man hätte meinen sollen, daß eine Weltanschauung, die rein materialistisch die Seele leugnet, der Kommunismus, die mechanistisch-materialistische Auswertung der Kybernetik begeistert aufgreifen würde.

Aber es kam ganz anders. Um das zu verstehen, müssen wir auf das Verhältnis des dialektischen Materialismus zur Wissenschaft eingehen. Danach kann es wissenschaftliche, dem dialektischen Materialismus widersprechende Ergebnisse grundsätzlich nicht geben. Die Geisteswissenschaften, wie Geschichte und Soziologie werden einfach materialistisch ausgelegt. Schwieriger ist das bei den Naturwissenschaften. Als noch um die Jahrhundertwende das Prinzip der Kausalität die Physik beherrschte, konnte sich der Materialismus den Naturwissenschaften leicht anpassen. Es ist das die Zeit, in der Männer wie Haeckel typisch waren für die materialistische Einstellung der Gelehrten. Im 19. Jahrhundert erweiterte sich aber der Gesichtskreis der Naturwissenschaften im Makrokosmos wie im Mikrokosmos. Einstein stellte mit seiner Relativitätstheorie die Unendlichkeit von Raum und Zeit in Frage, auf die der dialektische Materialismus schwört, und die Atomforscher, die keine eindeutigen Kausalbeziehungen mehr erkennen konnten, mußten sich mit statistischen Wahrscheinlichkeitsbetrachtungen begnügen. Für den dialektischen Materialismus war dergleichen unannehmbar. Solche wissenschaftlichen Ergebnisse mußten geleugnet oder umgedeutet werden. Einstein wurde anfangs geradezu lächerlich gemacht, und in der Atomforschung suchte man fieberhaft nach Theorien, die mit dem dialektischen Materialismus vereinbar waren. An die Kybernetik getraute man sich in der Sowjetunion zunächst nicht heran. Erst spät wurden die grundlegenden Werke Norbert Wieners ins Russische übersetzt[7]. Aber Kybernetik erschien hierbei den sowjetischen Wissenschaftlern als ein philosophisches System, das rivalisierend neben den dialektischen Materialismus treten konnte. Jetzt war es Zeit für die sowjetische „Wissenschaft", Stellung zu nehmen, und zwar in einem die extremen Ansprüche der Kybernetik ablehnenden Sinn.

1959 wurde bei der Sowjetischen Akademie für Wissenschaften ein „Rat für Kybernetik" gegründet. Im Jahre 1960 erschienen mehrere grundlegende und richtungweisende Artikel über Kybernetik in maßgeblichen Zeitschriften. Das Mitglied der Akademie A. J. Berg schrieb „Über einige Probleme der Kybernetik" in den Moskauer *Woprosy Filosofij* (Fragen der Philosophie) Nr. 5; der *Kommunist* Nr. 2 brachte einen Artikel über „Einige philosophische Fragen der Kybernetik" von Anisimow und Wislobokow. Auch tschechische Zeitschriften befaßten sich mit diesem Problem.

Berg definiert die Kybernetik als die Wissenschaft von der Steuerung komplizierter dynamischer Systeme, erstens bei Produktionsprozessen, zweitens bei der organisierten Tätigkeit von Menschenkollektiven und drittens bei Prozessen in lebenden Organismen. Tatsache sei aber, daß „das lange Hinauszögern der Herstellung eines vernünftigen Verhältnisses zur Kybernetik unserer Wissenschaft und Technik unzweifelhaft geschadet hat". Die Kybernetik habe natürlich auch ihre philosophischen Probleme. „Es wäre jedoch ein grund-

[7] z. B. Cybernetica, on Control and Communication in the Animal and the machine, Boston 1949; deutsch: Mensch und Menschenmaschine, *1952*.

sätzlicher Fehler, die Kybernetik als eine philosophische Theorie zu betrachten, die den dialektischen Materialismus zu ersetzen vermöchte." Denn der dialektische Materialismus ist eine umfassende Weltanschauung, die Kybernetik dagegen untersucht komplizierte Entwicklungsprozesse nur vom Gesichtspunkt des Steuerungsmechanismus aus, sie „studiert vor allem die utilitarische Seite des Steuerungsprozesses zum Zweck einer Effektsteigerung der menschlichen Tätigkeit auf diesem Gebiet". Gewiß interessieren die philosophischen Fragen der Kybernetik die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus. Aber – und das ist der Kern und der Sinn der Einstellung der sowjetischen Wissenschaft zur Kybernetik –: „Ihre Entwicklung geschieht de facto in Übereinstimmung mit den Prinzipien des dialektischen Materialismus." So hat sich die sowjetische Wissenschaft den Weg gebahnt zu einer Betrachtung der Kybernetik, die sie bei deren wachsender Bedeutung nicht vernachlässigen zu können glaubt. Daß sie dabei zu einer vernünftigen Betrachtung gelangt ist, kann man im Westen mit Befriedigung hinnehmen. Aber das beruht nicht auf einer tieferen Einsicht, sondern auf der Besorgnis, dem dialektischen Materialismus als der Grundlage einer jeden Wissenschaft könne in der Kybernetik eine Konkurrenz erwachsen. Paul Roth

Breite Vermögensstreuung — sozialpädagogische Utopie?[1]

Jeder Autor hat das gute Recht, das Thema seiner Arbeit in der ihm gutdünkenden Weise zu umgrenzen; soweit bestimmte Ausdrücke im Sprachgebrauch noch keinen festen bestimmten Sinn angenommen haben, muß es ihm auch freistehen, den terminus in der ihm zweckmäßig erscheinenden Weise zu definieren unter der einzigen Bedingung, daß er dann auch bei dem von ihm festgelegten Sprachgebrauch verbleibt. Tunlichst sollte aber bereits der Titel einer Veröffentlichung erkennen lassen, wovon gehandelt werden soll. Dagegen verstößt L., da sein ganzes 4. Kapitel (75–96) vom Buchtitel nicht gedeckt wird. Dieses letzte Kapitel macht aber den wesentlichen Inhalt seiner Studie aus.

Wenn L. sein 1. Kapitel überschreibt „Begriff und Quellen des Miteigentums" und § 1 „Die Idee von der Miteigentumsbildung der Arbeitnehmer", und wenn er *diese* Idee auf die katholische Soziallehre im allgemeinen, auf Götz Briefs und mich im besonderen zurückführt, ja mir zuschreibt, ich hätte zu den verschiedenen, in seiner Arbeit abgehandelten „Plänen" Anlaß gegeben (1), so ist das irreführend. Richtig ist, daß die katholische Soziallehre der Eigentumsfrage überhaupt und einer gesunden Eigentumsverteilung im besonderen großes Gewicht beimißt. Unzutreffend wäre es, die katholische Soziallehre schlechthin für den Gedanken des „Mit"-Eigentums oder gar speziell für die in der derzeitigen Diskussion stehenden „Pläne" verantwortlich zu machen. Die katholische Soziallehre geht nicht über die Grundsatzforderung hinaus, die sich schlagwortartig ausdrücken läßt mit „Eigentum *für alle*". Ich selbst habe bei der 1947 bestehenden Lage der Dinge den Gedanken aufgeworfen, die beim Wiederaufbau der kriegszerstörten oder demontierten Betriebe tätigen Arbeiter, denen ein auch nur einigermaßen angemessener Konsumlohn damals unmöglich gewährt werden konnte, durch Übereignen der von ihnen neu geschaffenen Werte zu entlohnen[2]. Die Verwirklichung dieses Gedankens hätte die Belegschaften nicht zu minderberechtigten „Mit"-Eigentümern, sondern schlechthin zu vollberechtigten Eigentümern gemacht; dazu ist es jedoch nicht gekommen; sehr bald wurde auch die

[1] *Achim v. Loesch*, Zur Problematik des Miteigentums. Die Pläne zur Eigentumsbildung der Arbeitnehmer aus der Selbstfinanzierungsrate der Industrie. *Volkswirtschaftliche Schriften, Heft 57. Berlin 1961, Duncker & Humblot.*

[2] Diese Zeitschrift 139 (1947) 425—436.

Lage der Dinge eine andere. – Den sog. „Plänen" habe ich immer äußerst kritisch gegenübergestanden, ja auf dem Europäischen Gespräch des DGB Recklinghausen 1958 das gewiß etwas zu summarische, von mir selbst in meinem Schlußwort als „schnodderig" bezeichnete Urteil darüber abgegeben, sie seien alle zusammen „keinen Schuß Pulver wert"[3]. Selbstverständlich bleibt es möglich, daß dieser oder jener durch einen Anstoß von mir darauf gekommen ist, einen „Plan" zu entwickeln, dem ich meine Unterstützung nicht leihen kann. Richtig kennzeichnet L. alle diese Pläne als Versuche, „einen gerechten Verteilungsmechanismus für das zuwachsende Eigentum in die Marktwirtschaft einzubauen"; genau darin erkenne ich den allen diesen Plänen gemeinsamen Fehler! Wenn es im Sozialprozeß der Wirtschaft überhaupt einen „Mechanismus" gibt, dann ist es der *Wettbewerb*. Alle diese Pläne aber sind eher wettbewerbshinderlich als -förderlich; sie verfestigen die Selbstfinanzierung der Unternehmen (allerdings, um nachträglich einen Teil davon den Belegschaften zu übereignen), anstatt sie zurückzudrängen und auf das unvermeidliche Mindestmaß zu beschränken. – Bei zahlreichen Vorbehalten im einzelnen stimme ich im großen und ganzen mit L.s Kritik an den „Plänen" überein; es verlohnt sich nicht, darauf näher einzugehen.

Auf das, was ich als wünschenswert ansehe, paßt die Bezeichnung „Miteigentum" überhaupt nicht; auch die von mir früher selbst gebrauchte Bezeichnung „Eigentumsbildung" ist nicht ganz glücklich, weil sie leicht im Sinn *sachen*rechtlichen Eigentums verstanden bzw. auf dieses eingeschränkt wird; die richtige Bezeichnung ist Vermögen bzw. Vermögensbildung, breite Vermögensstreuung.

Die beiden Gutachten des Wissenschaftlichen Beirats beim Bundesministerium für Wirtschaft vom 24.9.1950 und 21.2.1960[4], von denen das letzte L. zu der Zeit, da er seine Studie abschloß, wohl noch nicht bekannt sein konnte, erläutern, wie die Verteilung des Sozialprodukts speziell die Vermögensbildung *originär* (also nicht durch nachträgliche Umverteilung) im Kreislauf der Wirtschaft zustande kommt. Sie zeigen, daß der den Arbeitnehmern zufallende Anteil am Sozialprodukt nicht so sehr von der nominellen Höhe der Löhne abhängt, sondern maßgeblich durch die Verwendung bestimmt wird, der die Lohn- und Gehaltsempfänger ihr nominelles Einkommen zuführen. Dieser entscheidenden These – das zweitgenannte Gutachten spricht von einem „zwingenden Zusammenhang" (IV. 33) – stellt L. zwei Behauptungen entgegen, die eine klar und deutlich formuliert, die andere und letztlich entscheidende so, daß es einiger Mühe bedarf, um sie klar herauszuschälen und ihre ganze Tragweite zu durchschauen.

Klar und deutlich sagt L., die Gehalts- und Lohnempfänger oder überhaupt die Bezieher des Masseneinkommens könnten und wollten nicht davon abgehen, ihr Einkommen mehr oder weniger vollständig in Konsum umzusetzen. Die Gründe, die er dafür vorbringt, sind nicht neu; sie sind bis zum Überdruß immer wieder vorgetragen worden. Weder seine noch die gegenteilige Meinung läßt sich – wenigstens was das Wollen angeht – zwingend beweisen oder zwingend widerlegen. Wenn aber die Menschen wirklich nicht wollen, dann braucht man der Frage, ob sie könnten, wenn sie wollten, nicht mehr nachzugehen. *Wenn* L. recht hat, daß die Menschen – ausgenommen Unternehmer! – ihr Einkommen praktisch voll in Konsum umsetzen wollen und davon nicht abzubringen sind, dann lohnt es sich nicht, über Vermögensbildung in breiten Kreisen auch nur noch ein Wort zu verlieren.

In viel tieferer Schicht liegt L.s zweite Entgegnung. Nach ihm ist Einkommen,

[3] Tagungsbericht *Macht und Ohnmacht des Eigentums*, Bund-Verlag GmbH, Köln 1959, 151 bzw. 376; vgl. auch meine *Wirtschaft und Gesellschaft heute*, Bd. III, 313.

[4] Der Wissenschaftliche Beirat beim Bundesministerium für Wirtschaft, Gutachten Band 2, 31ff. und Band 5, Verlag Otto Schwarz, Göttingen 1953 bzw. 1961.

das man nicht in Konsum umsetzen kann, kein wirkliches, sondern „fiktives" Einkommen; aus solchem Einkommen gebildete Ersparnisse, die man nicht aufessen kann, sind kein wirkliches, sondern „illusionäres" Vermögen. Wenn dem so wäre, dann allerdings hätten die Menschen recht, den letzten Pfennig, den sie vereinnahmen, zu verausgaben, um sich damit gegenseitig die Konsumgüter, gleichviel um welchen Preis, vor der Nase wegzukaufen. Gleichviel, ob zutreffend oder irrig, *wenn* die Menschen diese Meinung L.s teilen, dann werden sie so handeln. Offenbar hält L. diese seine Meinung für so ohne weiteres einleuchtend und überzeugend, daß er als selbstverständlich voraussetzt, alle Menschen – ich allein, gegen den er polemisiert, und die Mitglieder des Wirtschaftswissenschaftlichen Beirats offenbar ausgenommen – teilten diese seine Meinung.

L.s Meinung läßt sich auch so ausdrücken: „Zwecksparen", d. i. Sparen zum Wiederentsparen (für eine Reise, ein Fernsehgerät oder dgl.) sei sinnvoll; Sparen zum Nicht-wieder-entsparen, das allein zu Vermögensbildung führt, habe für den Unternehmer einen Reiz, weil er seine Ersparnisse *investieren* kann, für den Nicht-Unternehmer dagegen, der eben als solcher nicht investiere und nicht investieren könne, sei es sinn- und reizlos. Wenn wir per definitionem Unternehmer und Investor gleichsetzen, dann trifft es zu, daß der Nicht-Unternehmer nicht investiert; investierte er nämlich, dann wäre er eben definitionsgemäß „Unternehmer". Es geht aber nicht um Definitionen, sondern um die Wirklichkeit. In der Welt der Wirklichkeit finden wir unter den Menschen, die nicht zu den Unternehmern zählen, nicht nur Sparer, die über den Kapitalmarkt den Unternehmern Geldmittel zum Investieren zur Verfügung stellen, sondern auch echte Investoren. Die Eltern, die – auf eigene Kosten! – ihren Kindern eine höhere Ausbildung angedeihen lassen, „investieren" die von der Lebenshaltung der Familie abgesparten Mittel in dieser Ausbildung – eine der volkswirtschaftlich wichtigsten Investitionen überhaupt! Die sehr zahlreichen Eltern, die selbst Arbeitnehmer sind, ihren Kindern aber (oder einem ihrer Kinder) zur Begründung einer selbständigen Existenz verhelfen möchten, verwenden ihre Ersparnisse nicht, um sie durch Wieder-entsparen dem Konsum zuzuführen, sondern investieren sie in der Ausstattung, die sie dem Sohn oder der Tochter geben, bspw. um eine Arzt- oder Rechtsanwaltspraxis zu begründen oder auch eine Tankstelle zu übernehmen. Ob weite Kreise der Arbeitnehmerschaft es wirklich reizlos finden, außer dem Arbeitseinkommen („Lohn") und den notfalls an dessen Stelle tretenden Sozialleistungen über ein gewisses, davon unabhängiges Einkommen aus Vermögen (Zinsen, Miete – nicht ganz wenige Arbeitnehmer sind nicht nur Hauseigentümer, sondern zugleich auch Vermieter!), darüber läßt sich mindestens streiten; die Tatsachen sprechen keineswegs eindeutig im Sinne der L.schen Meinung.

Nicht recht ersichtlich ist auch, warum nach L. für den Unternehmer anders als für den Arbeitnehmer das Sparen reizvoll sein soll. Gewiß kann er Ersparnisse zum Investieren verwenden, und L. unterstellt offenbar, daß er das Investieren reizvoll findet. Aber: um seine Investitionsabsichten zu verwirklichen, ist der Unternehmer durchaus nicht darauf angewiesen, zuerst Ersparnisse zurückzulegen. Großunternehmen wurden und werden gegründet, indem man sich an den Kapitalmarkt wendet; die Gründer investieren insoweit nicht eigene, sondern *fremde* Ersparnisse. Und die heute so sehr in Blüte stehende Selbstfinanzierung besteht wiederum nicht darin, daß der Unternehmer im üblichen Sinn des Wortes „spart" und diese Ersparnisse in seinem Unternehmen anlegt, sondern geht so vor sich, daß die Unternehmer auf einem Weg, der jedem volkswirtschaftlich Gebildeten bekannt ist und hier nicht dargelegt zu werden braucht, dem Nicht-Unternehmer ein „Zwangssparen" auferlegen, ein Zwangssparen, dessen Früchte nicht

dem Sparer selbst zufallen, sondern als zusätzlicher Gewinn den Unternehmern „zugeschwemmt" werden. Unter diesen Umständen wäre es wohl zu verstehen, daß die Unternehmer dieses Zwangssparen der *anderen* reizvoll finden. Davon aber spricht L. nicht, sondern behauptet, das *eigene* Sparen des Unternehmers sei für diesen reizvoll, während dem Arbeitnehmer dessen eigenes Sparen für sich selbst keinen Reiz biete. Daß der Arbeitnehmer an dem ihm auferlegten Zwangssparen für die Unternehmer keine Freude hat, würden wir L. gerne zugeben, aber davon spricht er wiederum nicht.

Eben damit hat L. die Frage, um die es geht, ausgeklammert. Man kann sie so fassen: ist es möglich, das Zwangssparen der Nicht-Unternehmer (der Haushalte) zugunsten der Unternehmer umzuwandeln in ein freies Sparen zu eigenen Gunsten?[5] Der Wirtschaftswissenschaftliche Beirat bejaht diese Möglichkeit; wenn L. mit seinen Behauptungen recht hat, dann besteht diese Möglichkeit zwar in einem theoretischen Modell, nicht aber in der praktischen Wirklichkeit. Und dies deswegen nicht, weil die Menschen von dieser Möglichkeit keinen Gebrauch machen *wollen,* und sie wollen von ihr keinen Gebrauch machen, weil Ersparnis- oder Vermögensbildung für sie *sinnlos* ist: Vermögen (ausgenommen das sog. Genußvermögen) des Nicht-Unternehmers ist nach L. „illusionäres" Vermögen; die breiten Massen durchschauen diese Illusion; nur die wirklichkeitsblinden Theoretiker des Wirtschaftswissenschaftlichen Beirats und gewisse naive Weltverbesserer propagieren eine solche „sozialpädagogische Utopie" (§ 21).

Glänzend ist das Wortspiel, mit dem L. sein Schlußkapitel beschließt. Die Umwandlung des Zwangssparens zugunsten der Unternehmer in freies Sparen zugunsten seiner selbst erfordert – aufs Ganze der Wirtschaft („makroökonomisch") gesehen – *keine* Verbrauchseinschränkung der breiten Massen, ja erträgt seine solche nicht einmal; eine solche Verbrauchseinschränkung brächte vielmehr den ganzen Prozeß der Vermögensbildung zum Erliegen. In diesem Zusammenhang habe ich von „illusionärem" Konsumverzicht gesprochen[6]. Daraus folgert L. – anscheinend schlagend und unwiderleglich –, „illusionärer" Konsumverzicht könne nur illusionäres Eigentum schaffen (95). „Illusionär" wird hier in zwei grundverschiedenen Bedeutungen gebraucht, womit selbstverständlich die Schlüssigkeit der eleganten Argumentation dahinfällt. Dem Verfasser selbst ist diese Unebenheit nicht ganz entgangen; offenbar darum steht das Wörtchen „illusionär" das erste Mal *in* Anführungszeichen, das zweite Mal ohne Anführungszeichen.

Der Anschein eines logischen Widerspruchs, den L. mit Berufung auf U. Teichmann mir vorwirft (94), kommt dadurch zustande, daß L. und sein Gewährsmann Einkommen und konsumierbares Einkommen gleichsetzen, während der ganze Gedankengang des Wissenschaftlichen Beirats wie auch der meinige gerade darauf beruhen, daß diese Gleichsetzung fehl geht, daß vielmehr das *reale* Einkommen breitester Kreise *höher* sein kann (und soll), als die zum Konsum verfügbare Gütermenge.

Die Bedeutung der L.schen Studie besteht darin, daß sie klar eine Mentalität enthüllt (wieweit der Verf. selbst sich damit identifiziert oder wieweit er sie bloß referiert, ist dafür ohne Belang), an der, wenn sie wirklich in breiten Kreisen unausrottbar herrscht, alle gesellschaftspolitischen Bemühungen im Sinn breiter Vermögensstreuung scheitern müßten. Der Gesellschaftspolitiker hat daher allen Anlaß, sich zu vergewissern, ob oder in welchem Umfang dies wirklich die Mentalität unserer Arbeitnehmerschaft ist.

Oswald v. Nell-Breuning SJ

[5] Der Untertitel seiner Studie *Eigentumsbildung aus der Selbstfinanzierungsrate der Industrie* hätte L. eigentlich Anlaß bieten müssen, diese Frage zu behandeln.

[6] *Der Volkswirt* 11 (1957) 37, 2051 bis 2053; jetzt auch in *Wirtschaft und Gesellschaft heute,* Bd. III, 332ff.

BESPRECHUNGEN

Geschichtsdeutung

Schoeps, Hans-Joachim: Was ist und was will die Geistesgeschichte. Über Theorie und Praxis der Zeitgeistforschung. (133 S.) Göttingen, Berlin, Frankfurt 1959, Musterschmidt-Verlag. DM 9,90.

Eigentlich ist uns Geistesgeschichte doch schon längst ein vertrauter Begriff. Warum gibt sich Sch. hier so viel Mühe, darzutun, was sie ist und was sie will? Nun, er glaubt, daß seine Auffassung sich doch unterscheide, von dem, was etwa Carl Schneider, Max Bense, Karl Muhs und Friedrich Heer unter diesem Begriffswort verstanden haben. Sch. leitet den Sinngehalt des Begriffes Geistesgeschichte hauptsächlich von Dilthey und Groethuysen her.

Das Thema der Geistesgeschichte ist nach dem Verf. „der Zeitgeist und seine Wandlungen". Aber später (91) wird die Zeitgeistforschung nur Zweig der Geistesgeschichte genannt. Die charakteristischen Quellen für diese Zeitgeistforschung sind u. a. Predigten und Traktate, Enzyklopädien und Lexika, Biographien, Tagebücher, Briefe, Parlamentsdebatten usw.

Denn der Geist einer Zeit wird nicht so sehr dargestellt durch die die Zeit überragenden Spitzenleistungen einzelner ganz großer Geister (Goethe z. B.) als durch diejenigen, die für den Durchschnitt einer Generation repräsentativ sind.

Die Gesamtaufgabe der Geistesgeschichte wird wohl am besten dort gefunden, wo Sch. davon spricht, daß die zerstückelnde Spezialisierung der heutigen Forschung überwunden und durch eine universale Betrachtung ergänzt werden müsse. Geistesgeschichte ist Synthese, ist Darbietung einer Gesamtschau. Aber ist damit ihr Begriff nicht zu weit gespannt?

Nun noch einiges Problematisches an Sch.s Theorie. Er stellt am Anfang des zweiten Kapitels die Frage: „Existieren Zeitalter oder Epochen an und für sich oder existieren sie nur in unserer Betrachtungsweise? Mir scheint nur der zweite Fall beantwortbar zu sein, denn das An-und-für-sich des geschichtlichen Prozesses ist uns bekannt, da Geschichte immer nur für uns da ist ..." Gewiß ist Geschichte für uns da, aber muß dieses „Für uns" dem „An sich" so radikal entgegengesetzt werden? Könnte es nicht so sein, daß im „für mich" das „an sich" intentional gegeben ist? Eine Frage wird die Sachlage vielleicht klären. Werden die Bezeichnungen für bestimmte Zeitabschnitte wie Gotik, Renaissance, Barock usw. nach Willkür des forschenden Subjektes verteilt oder unter dem bestimmenden Einfluß der unserem Erkennen vorgegebenen und von ihm unabhängigen Wirklichkeit? Im ersten Fall wäre Geistesgeschichte eine reine Illusion. Wohl ist es wahr, daß wir nicht wissen, wie sich die Weltgeschichte von Gott aus betrachtet ansieht, aber der Grund dafür liegt nicht darin, daß uns das Ansich des historischen Prozesses überhaupt unbekannt wäre, sondern darin, daß wir ihn nur unvollkommen durchschauen, Gott aber vollkommen. Diese Unvollkemmenheit unserer Erkenntnis erklärt auch, warum die Wissenschaft nicht nur extensiv, sondern auch intensiv immer weiter fortschreiten kann. Dabei mag sich ergeben, daß spätere Geistesgeschichtler neu und besser einteilen. Wir würden deswegen sagen, daß Epochenbezeichnungen, die nach ernsthafter und gewissenhafter Forschung geschaffen wurden, zwar schöpferische Synthesen unseres Geistes sind, aber mit einem realen Fundament in der objektiven Wirklichkeit, d. h. im historischen Prozeß an sich. Und wenn wir die Ausführungen des Verf.s im gesamten werten, müssen wir annehmen, daß er derselben Meinung ist.

G. F. Klenk SJ

Diez del Corral, Luis: Der Raub der Europa. Eine historische Deutung unserer Zeit. (VIII, 400 S.) München 1959, C. H. Beck. Ln. DM 24,—.

Luis Diez del Corral, ein Schüler und Freund Ortega y Gassets, ist Professor für politische Ideengeschichte an der Madrider Universität. Er erinnert in manchem an seinen Lehrer, besonders im Ideenreichtum, der Gewandtheit der Feder und im liberalen Erbe. Allerdings scheint Diez del Corral die Werte der christlich-spanischen und europäischen Überlieferung viel tiefer erkannt zu haben und zu schätzen als Ortega. Was er an historischem, zeitgeschichtlichem, soziologischem und geschichtsphilosophischem Material seinem Buche zu Grunde legt, verrät eine geradezu erstaunliche Kenntnis der einschlägigen Literatur.

Das Thema seiner Geschichtsdeutung ist „der Raub der Europa". Anknüpfend an den altgriechischen Mythos, versucht er das Schicksal unseres Erdteils auszulegen. Er forscht nach den Gründen und Voraussetzungen unserer heutigen europäischen Kultur und ihrer Strahlungskraft und findet sie einmal in der zentralen Lage Europas, seinen geographischen und klimatischen Vorzügen, zum andern und vor allem aber in Christentum und antikem Erbe.

Das biblische Bild des Menschen als eines Gottesebenbildes und Herrn der Schöpfung, die Verantwortung gegenüber einem persönlichen Gott, dem die entgötterte Natur gegenübersteht, die biblische Ablehnung von Magie und Zauberei — dieses biblische Menschen-, Gottes- und Weltbild war eine wesentliche Voraussetzung des europäischen

Weges zur naturwissenschaftlich-technischen Weltkultur. Die mittelalterliche religiöse Rationalität, ihr Glaube an Gott als personhaftes und vernunftdurchlichtetes Wesen, an die Kraft der menschlichen Vernunft, mit Hilfe allgemeiner Prinzipien letzte Wahrheiten und Zusammenhänge der Wirklichkeit zu finden — das war auch eine Etappe auf diesem Weg. Freilich wurde die Entwicklung dann säkularisiert. Der Verf. sieht darin an sich keine Gefahr, muß sie dann aber später doch zugeben.

Zahllos fast sind die Einzelanalysen, die der Verf. anstellt, um dieses Werden und seine Durchgangsstadien und Aspekte aufzuhellen. Neun Kapitel mit über hundert Untertiteln verraten das sogleich. Fast jeder dieser Untertitel umschreibt ein Gebiet, das für eine eigene Monographie Stoff böte. Das gibt dem ganzen Buch den Anstrich einer Essaysammlung. Das Wesentliche allerdings wird dem Leser klar: kraft dem Gesetz, nach dem es angetreten, konnte es kaum ausbleiben, daß Europa sich in einer Kultur entfalte, die die Keime in sich trug, Weltkultur zu werden.

Eines haben wir heute bereits erreicht: eine einheitliche naturwissenschaftlich-technische Weltzivilisation. Inwieweit auch ihre geistigen Voraussetzungen von den außereuropäischen Völkern übernommen wurden, bzw. übernommen werden können, ist sehr umstritten. Auch der Verf. bleibt sich da in seinen Aussagen nicht gleich (vgl. 20, 28, 160, 323—328). Aber diese Ausweitung zur Weltgeltung stellt nicht etwa nur einen Sieg, sondern auch eine Beraubung Europas dar. Marxismus, Nationalsozialismus, Maschinenzeitalter, der Mythos der technischen Naturausbeutung — das sind europäische Ausfuhrgüter, die Viren gleich einen weltweiten Aufruhr erzeugt haben. Und dieser Aufruhr droht Europa wie eine Sturzflut zu verheeren. Es gilt nun, nicht zu verzagen, sondern unter andern Verhältnissen in Würde weiter zu leben. Und dafür sieht Diez del Corral in Spanien ein Vorbild. Es hat im Verlust seines Weltreiches das europäische Schicksal um hundert Jahre vorweggenommen. G. F. Klenk SJ

Ortega y Gasset, José: Meditationen über ‚Don Quijote'. Mit einer Einleitung von Juliá Marías. Ins Deutsche übertragen von Ulrich Weber. (184 S.) Stuttgart 1959, Deutsche Verlags-Anstalt. Ln. DM 9,80.

Die „Meditationen" sind Ortegas erstes Buch, aber keineswegs der erste literarische Gehversuch. Es erschien 1914 kurz vor Ausbruch des ersten Weltkrieges, und dieser Umstand trug mit Schuld daran, daß es wenig beachtet wurde.

Haben die „Meditationen" über ‚Don Quijote'" nur einen biographischen und literaturgeschichtlichen Wert? Ortega selber schätzt sein Erstlingswerk höher ein, und Julián Marías, der es mit einer beachtenswerten Einleitung nunmehr neu herausgegeben hat, findet darin eine durchaus zusammenhängende, wertvolle philosophische Lehrmeinung.

Das ist nicht ohne weiteres einleuchtend. Wenn man das Inhaltsverzeichnis durchblättert, vermutet man eine Anzahl geistvoller Essays, und fängt man zu lesen an, scheint dies bestätigt. Ortega selber verführt dazu, von seinen Bildern abgelenkt, über seine Gedanken fortzugleiten. Und doch muß man schließlich anerkennen, daß alle diese entzückenden kleinen Malereien und Gedankensplitter nur einem einzigen großen Thema dienen, das lautet: das Wesen Spaniens und seine Wiedergeburt. Don Quijote, das ist eben die literarische Verkörperung Spaniens. Wenn der Verf. von dem einen redet, meint er das andere immer mit.

Nach seinem philosophischen Grundprinzip: „Ich bin ich und mein Lebensumstand", geht Ortega in seinen Betrachtungen voran. Er umkreist den Gegenstand von allen Seiten, schildert die Um-Welt des Spaniers, zu der auch seine Vorwelt gehört, die Ahnen, und sucht aus der Art, wie sich die Umstände im Gegenstand und der Gegenstand in den Umständen spiegelt, dem Geheimnis, was Spanien ist und wie ihm zu helfen sei, auf die Spur zu kommen. So hat z. B. die zugleich künstlerisch malende und philosophisch analysierende Betrachtung über den Wald, über Ferne und Nähe in ihm usw. ihre Bedeutung im Zusammenhang des Ganzen.

Gerade im Erstlingswerk Ortegas wird seine geistige Herkunft und sein Fort-Gang sichtbar. Kantisch-idealistische Erkenntnistheoreme und lebensphilosophischer Kult der strömenden Geschichtlichkeit blitzen immer wieder durch. Einig gehen können wir mit seiner Bestimmung der Philosophie als der „allgemeinen Wissenschaft der Liebe", insofern nämlich nach Platon, den er heranzieht, zum rechten Verstehen des Seins und der Seienden der amor intellectualis nötig ist. G. F. Klenk SJ

Taeger, Fritz: Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes. Band 2. (IX, 717 S.) Stuttgart 1960, W. Kohlhammer. DM 52,—.

Im hier vorliegenden zweiten Band seiner „Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes" erörtert Taeger auf breiter Grundlage den Kaiserkult. Wo liegen seine Wurzeln und Ursprünge? Sie sind vielgestaltig und mannigfaltig. Der indogermanische Glaube an das Charisma des königlichen Blutes und Amtes fließt ebenso ein wie gewisse etruskische Vorstellungen. Und der Osten, sowohl der hellenistische als auch der orientalische, ist ebenfalls beteiligt. Auf

diesem allgemeinen Hintergrund hat dann überdies noch die politische und religiöse Gedankenwelt der einzelnen Kaiser eine gewisse Rolle gespielt. Das Material, aus dem T. seine Folgerungen erarbeitet, sind u. a. Beschlüsse des Senates, Maßnahmen der Kaiser selber, Strömungen im Volk, Äußerungen und Stellungnahmen von Rhetoren, Dichtern, Philosophen, Historikern und später Theologen usw., wie sie uns in den verschiedenen Dokumenten, literarischen Restbeständen, auf Steinen und sonstigen Inschriften überliefert worden sind. Das Ergebnis dieser vielverzweigten Forschungen ist höchst aufschlußreich und entspricht nicht immer dem bisher angenommenen Entwicklungsschema.

Der Herrscherkult kann in seinen verschiedenen Erscheinungen unter dem gemeinsamen Nenner: Überhöhung des Herrschers zusammengefaßt werden. Die Art dieser Überhöhung ist je nach Zeit und Gebiet verschieden gewesen.

Die Vergottung der Kaiser war nur eine der möglichen Überhöhungsarten. Und auch hier muß wieder zwischen der Vergottung des noch lebenden und derjenigen des toten Herrschers unterschieden werden.

Die altitalische Überlieferung ertrug zwar die charismatische Überhöhung des Princeps oder Dominus, widerstrebte jedoch der Vergottung bei Lebenszeiten. Die griechisch-hellenistische und orientalische Reichshälfte fand dagegen meist keine großen Schwierigkeiten, den Kaiser als Gott zu verehren, wobei allerdings die Juden auszunehmen sind und ferner zu beachten ist, daß auch viele der östlichen Weisen, Gebildeten und Gelehrten eine sehr kritische Stellung zum Kaiserkult einnahmen.

Es hat unter den römischen Kaisern sozusagen von Anfang an zwei Richtungen gegeben: Kaiser, die sich der altitalischen Frömmigkeit und Überlieferung verpflichtet fühlten und eine Vergottung zu Lebzeiten ablehnten, und Kaiser, die hellenistisch dachten.

Im Laufe der Zeit gab es einen gewissen Ausgleich zwischen Ost und West, zumal unter den „Adoptivkaisern". Die Gegensätze wurden eingeebnet. Das wurde vor allem dadurch möglich, daß die herkömmlichen religiösen Überzeugungen sich auflösten. Dem Hellenen und Hellenisierten war der Kult des göttlichen Cäsars schließlich nur noch eine unverbindliche Geste. Das bedeutete indessen keineswegs einen Schwund kaiserlicher Machtfülle und Überhöhung. Vielmehr verstärkte sich der Principat zum Dominat. Die Überhöhung des Herrschers ins Übermenschliche hinein blieb, nur wechselte seine Grundlage. Je weniger das Dekret der Vergottung praktisch noch besagte, desto mehr legte man Gewicht darauf, im Kaiser den von den Göttern oder der Gottheit gesegneten, beschützten und mit überirdischen Kräften und Gaben ausgestatteten sacratissimus imperator oder sanctissimus princeps zu sehen und zu verkünden. Die damit verbundenen religiösen Ideen ändern sich, zumal beim Einbruch der orientalischen Religionen, und sind oft unbestimmt und dunkel.

Einen besonderen Wert haben für uns jene Abschnitte, wo der Verf. über Kaiserkult und Christentum handelt. Leider begreift er dieses letzte nicht immer in seiner Einzigartigkeit und Würde. So z. B., wenn er über sein Verhältnis zum Spätjudentum sagt: „Die Spannung wurde zur radikalen Scheidung, als hellenistisches Denken Jesu Gottessohnbegriff seines bildhaften Charakters entkleidete und im Sinne heidnischer Vorstellungen, die hier wohl spätägyptischer Herkunft sind, konkret mythisierte und den Messias und Gottessohn zum Sohne der Jungfrau und des Pneuma machte" (563).

G. F. Klenk SJ

Schwarzenberg, Fürst Karl: Die Sankt-Wenzels-Krone und die böhmischen Insignien. (67 S.) Wien, München 1960, Herold. DM 12,80.

Ob der heutige Durchschnittsbürger noch fähig ist, sich von dem fast religiösen Schimmer verzaubern zu lassen, der ehemals von solchen abendländischen Kronen ausstrahlte? Wir denken den Staat in Begriffen, ohne zu merken, wie abstrakt das ist. Vormals wurde die Verbundenheit von Landschaften und Völkern in einer sinnlich greifbaren und künstlerisch eindrucksvollen Form dargestellt: in der Krone. Wir kennen die Krone Karls des Großen, die Krone des römisch-deutschen Reiches, die Stephanskrone usw., und hier, in diesem schmalen Bändchen, werden wir mit der Krone und den königlichen Insignien Böhmens vertraut gemacht. Sie sind Symbol eines politischen Gemeinwesens, das seine Wurzeln aber tief ins Religiöse hinabsenkt. Dem laizistischen Denken der Gegenwart ist das unverständlich. Die Krone ist mehr als ein bloßes Zeichen, sie wirkt wie ein reales, geheimnisvolles Band, das die Landschaften und Städte zu einander bindet. Sie zeigt die Gemeinschaft nicht nur an, sondern stiftet und bewahrt sie. Daher die Sorge um die Krone. Sie wurde in Böhmen auf der Feste Karlstein verwahrt und von zwei Burggrafen mit Mannschaft bewacht. Sie war eben mehr als königlicher Schmuck und Hoheitszeichen, sie war Verkörperung der res publica Bohema.

Fürst Schwarzenberg schildert in 12 Kapiteln die Entstehung des Königtums und der Krone von Böhmen, das Zubehör, Szepter, Reichsapfel und Staatsschwert, den Ornat usw., und im Kapitel über die Verfassung das Verhältnis der Herrscher und der Stände zur Krone, wie es sich in den Wech-

selfällen der Geschichte jeweils ergeben hat.

Ein eher nüchtern geschriebenes Buch über einen Gegenstand, der den Heutigen romantisch erscheint. G. F. Klenk SJ

Wolff-Windegg, Philipp: Die Gekrönten. Sinn und Sinnbilder des Königtums. (376 S.) Stuttgart 1958, Klett. DM 22,50.

Die Gegenwart zeigt ein neues Verständnis für die Symbole, die nicht durch Begriffe ausgeschöpft werden können und nicht solchen Tatbeständen zugeordnet sind, die allein der Zweckmäßigkeit dienen. Das Symbol muß „erfahren" werden. Es meint das Idealtypische, die innere Wahrheit, das „Wirkliche" in höherem Sinn und bezeichnet nicht die zufälligen Äußerlichkeiten des Faktischen. Wolff-W. untersucht die Ur-, Sinn- und Spiegelbilder des Königtums. Es erwächst nicht aus politischer Zweckmäßigkeit; dem König ist in erster Linie nicht die Macht, erst recht nicht die Gewalt zugeordnet. Er ist Ordner der Welt, in seiner passiven Bezogenheit auf Gott und in seiner aktiven Ausstrahlung. Er ist Hort des Friedens und des Heils und soll das „gute alte Recht" wahren bzw. wiederherstellen. Wolff-W. gewinnt seine Erkenntnisse aus der Betrachtung der Symbolik der Urvölker sowohl wie der von den Christen gebrauchten Symbole und der von ihnen geschaffenen Zeremonien und Riten. Es ergibt sich, daß im Christentum oft eine Erhöhung und Verinnerlichung der umfassenderen und allgemeineren Gebräuche vorliegt. Der Verf. meidet die Gefahr, bei den einzelnen Symbolen nur von einer Übertragung von einem Volk zum andern, einer Kultur zur andern zu sprechen. Auch bewahrt er sich davor, rein äußerliche Analogien zu überschätzen. Sie haben in sich eine hinweisende und gestaltende Macht. Während seit der Aufklärung der Mensch als einzelner und als selbstherrliche Mitte gesehen wird, damit das Königtum sein inneres Wesen verliert und die Menschheit damit in die Wüste der Zivilisation eintritt (T. S. Eliot), wissen die Dichter um das Wesen des Königtums, wie Shakespeare, Grillparzer, selbst Ibsen und — in einer gewissen Erneuerung des alten Gedankens — T. S. Eliot und Ernst Jünger. Das Buch ist eine sehr eindringliche Studie, deren Ziel es aber nicht ist, aus Nützlichkeitsgründen die Königsidee wieder zu erneuern. Freilich stellt er am Schluß die Frage, ob und wie lange es der Mensch aushalte, sich selbst Mitte zu sein (349).

H. Becher SJ

Theunissen, Gert H.: Kette und Schuß. Zum besseren Verständnis der Zeit. (250 Seiten) Bonn 1960, Bibliotheca christiana. Ln. DM 12,80.

Eine große Sprachgewandtheit, ein breites Wissen, eine ungewöhnliche Leichtigkeit, sich (auch durch das Wort) anregen zu lassen, kritischer Sinn und eine aufrichtige, sich selbst erforschende christliche Gesinnung schaffen den Stil dieser Aufsätze. Er geht in seiner Wortfülle besonders darauf, die Dichte und das Verschlungene aller heutigen Beziehungen und Verhältnisse zu treffen, nicht selten auf Kosten der Klarheit. Der Verf. behandelt Fehlhaltungen, Irrtümer und Gefahren des wirtschaftlich-technischen, des gesellschaftlichen und des geistigen d. h. wissenschaftlichen, künstlerischen, literarischen und religiösen Lebens. Einige Themen seien angegeben: Der Gesinnungsrentner, der Betriebsintrigant, der Mut zum Mißerfolg, der Intellektuelle, Grenzen des Experiments, das Unheimliche, der zweite Fortschrittsglaube.

H. Becher SJ

Psychologie

Benedetti, G. u. a.: Die Angst. (252 S.) Stuttgart 1959, Rascher Verlag. DM 21,40.

Der Aufbau des Werkes läßt einen Zusammenhang erkennen, doch ist er locker. Die Beiträge an erster und zweiter Stelle *(H. Hediger:* Die Angst des Tieres, *H. Zulliger:* Die Angst des Kindes) geben Einblick in eine Welt, die dem Menschen, bzw. dem erwachsenen Menschen wenig oder gar nicht mehr zugänglich ist, die aber als Schicht auch im Erwachsenen noch wirksam ist. Drei weitere Abhandlungen *(E. Neumann:* Die Angst vor dem Weiblichen, *G. Benedetti:* Die Angst in psychiatrischer Hinsicht, *A. Jores:* Lebensangst und Todesangst) beschäftigen sich mit der Angst als besonders bedeutsamem Krankheitsfaktor. Ein Aufsatz *(E. Benz:* Die Angst in der Religion) spürt der Tatsache, den Formen und dem Sinn der „Urangst", der Angst des Menschen vor dem Göttlichen, dem Numinosen nach. In zwei weiteren Artikeln *(U. Schwarz:* Die Angst in der Politik, *W. Überwasser:* Die Angst in der Malerei des Abendlandes) tritt die Bedeutung der Angst innerhalb des öffentlichen Lebens (man arbeitet hier gleichsam mit ihr) und der künstlerischen Darstellung in Erscheinung. Die Lektüre des Buches ist sehr gewinnreich.

H. Thurn SJ

March, Hans: Verfolgung und Angst. (273 S.) Stuttgart 1960, Ernst Klett Verlag. DM 19,50.

Der vollständige Titel des Buches lautet: Verfolgung und Angst in ihren leibseelischen Auswirkungen. Das Buch besteht aus Dokumenten, und zwar ärztlichen Gutachten. Begutachtet werden Verfolgte des Naziregimes und KZ-Häftlinge. Anlaß ist deren Antrag auf Berentung oder Entschädigungen. Die Frage der Autoren der Gutachten ist, ob die offenkundigen leib-seelischen Schädigungen in ursächlichem Zusammenhang

mit Verfolgung und Angst der Hitlerzeit stehen. Als Schäden werden genannt: paranoide Fehlhaltung, multiple leibseelische Störungen, Hypertonie und Angina pectoris, Enuresis und Anpassungsstörungen, seelische Impotenz und depressive Lebenshemmung, Angstneurose, Halbseitenlähmung, Asthma bronchiale, früher Tod usf. Die Frage wird verschieden beantwortet, je nach theoretischer Ausgangsstellung. Die Psychiater neigen eher zur Verneinung solcher Zusammenhänge, während die Psychoanalytiker sie eher bejahen. Die Psychoanalyse ermöglicht jedoch ein besseres Verständnis, weil ihr Erfahrungen zur Verfügung stehen, die den großen Einfluß der Angst auf die (ungünstige) Entwicklung eines Menschen, seinen gebrochenen Lebenswillen, seine verminderte Leistungsfähigkeit, seine leiblichen Beschwerden sicherstellen. Oft gelang es den Autoren, die für Berentung und Entschädigung zuständigen Stellen zu überzeugen und den leidenden Menschen zu helfen. H. Thurn SJ

Wittgenstein, O.: Vom Alt-Werden und vom Altwerdenkönnen. (110 Seiten) Stuttgart 1961, Hippokrates Verlag. DM 8,50.

Das Anliegen des Herausgebers: von verschiedener Sicht her das Problem des Alterns und des Alters anzugehen. Psychologisch hat Altern und Alter mit Reife, erlangter Reife zu tun. Ethisch ist der Aspekt der Ausgeglichenheit, auch der Sinnerfülltheit. Sozial bedeutsam ist das Alter, insofern es eine „eigene Existenzform" darstellt, mit eigenen Problemen, die beachtet werden müssen, zumal ja die alten Menschen prozentual stetig im Wachsen sind (1910 war [in Hamburg] das Verhältnis von Kindern und Jugendlichen [bis zu 15 Jahren] zu den nicht mehr voll Arbeitsfähigen [über 65 Jahre] 7 : 1, 1965 wird es 1 : 1 sein). Psychoanalytisch gesehen sind die Jahre des Alters „geschenkte Jahre" — eine gute Formulierung — Jahre, die dem Menschen die Möglichkeit geben, sich von manchem Triebhaften zu befreien und zu lösen, über die Geschlechtsrolle hinwegzuwachsen. Das Alter läßt sich auch als Krankheit sehen, als Krankheit zum Tode, der für jeden Menschen das sichere Ende des Lebens ist, allerdings fragt sich, wie das zu verstehen ist. Die Konfrontation mit dem Tode ist die letzte große Aufgabe des alternden Menschen. H. Thurn SJ

Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie unter Einschluß wichtiger Grenzgebiete. Hrsg v. V. E. Frankl, V. E. v. Gebsattel und J. H. Schultz. Bd. 1—3. (XII und 750; XI und 777; XI u. 764 S.) München, Berlin 1959, Urban & Schwarzenberg. DM 104,—; 107,— und 105,—.

In einem Abschnitt des 1. Bandes über „Geschichtliche und gesellschaftliche Grundlagen der Neurosenlehre und Psychotherapie" (1—232) folgen auf eine geistvolle Ouvertüre von W. G. Eliasberg, New York, eine Reihe von Abhandlungen über den „gegenwärtigen Stand und Entwicklungstendenzen in den einzelnen Kulturräumen". Mit besonderem Interesse liest man, wie sich in Osteuropa (F. A. Völgyesi, Budapest) und speziell in der Sowjetunion (H. Kleinsorge, Jena) die Forscher der Schlinge eines in die Parteidoktrin eingebauten Pawlowismus kaum zu entziehen vermögen. Eine rein neurophysiologische Betrachtungsweise der Neurosen ist notwendig gekoppelt mit der ausschließlichen Anwendung aktiver, „organismischer" Methoden (J. H. Schultz) in der Therapie. Daß auch in diesen Heilverfahren — insbesondere in den vielpraktizierten Suggestivtherapien — Kräfte wirksam werden, die neurophysiologisch niemals adäquat erfaßt werden können, darf man jenseits des Eisernen Vorhanges auch heute noch nicht wissen.

Der Abschnitt über die Abgrenzung der Neurose (233—296) enthält u. a. eine scharfsinnige Analyse des psychischen Normbegriffes, mit Hilfe derer H. Müller-Suur, Göttingen, die „Abgrenzung neurotischer Erkrankungen gegenüber der Norm" unternehmen will. Die Schwierigkeiten beginnen jedoch, sobald man den Schweregrad einer bestimmten Krankheit an der „Seinsgradminderung" beim Kranken messen will; schon die Aussage, daß „die schwersten Ausmaße von Seinsgradminderung naturgemäß fast nur bei den organischen Krankheiten erreicht werden" (260 ff.), dürfte kaum die allgemeine Zustimmung finden. Hier zeigt sich das Fehlen allgemein anerkannter Wertmaßstäbe; daran muß jede Diskussion über psychische Normen scheitern, sobald sie sich über formal-logische Analysen hinauswagt.

Allgemeine Heilkunde (R. Siebeck, Heidelberg), Biologie des Menschen (J. H. Schultz, Berlin), Soziologie (E. Wiesenhütter, Würzburg) und Allgemeine Psychologie (A. Vetter, Münsing/Obb.) beleuchten die „Grundlagen der Neurosen". Insbesondere der letztgenannte Beitrag scheint uns im Rahmen dieses Handbuches von Bedeutung. Gelingt doch dem Autor die Zusammenschau verschiedenster menschenkundlicher Auffassungen, indem er sie als Ausdeutungen des Menschseins begreift, die in dessen strukturhaften Aufbau ihre Berechtigung, in seiner unauflöslichen Einheit ihre Bindungsmitte finden.

Der Abschnitt Wesen und Grenzen der medizinisch-psychologischen Methoden (402 bis 626) faßt etwas heterogene Themen zusammen. Einleitend legen W. Bräutigam und P. Christian, Heidelberg, „Wesen und Formen der psychotherapeutischen Situation" dar. Der Rückgriff auf die bipersonale

Seinsweise des Menschen erlaubt den Autoren eine tiefgründige anthropologische Wesensdeutung der Arzt-Patient-Beziehung, die als seelenärztliche Grundhaltung sicherlich fruchtbar ist, wenn es ihr gelingt, die Ergebnisse der traditionellen psychotherapeutischen Übertragungsforschung zu assimilieren.

Unter den „Grundfragen der Methodik" behandelt W. von Siebenthal, Rom, die „Traumdeutung". Wir kennen keine bessere Kurzzusammenfassung der diesbezüglichen Forschungsergebnisse.

Im Kapitel über „Ausbildungsprobleme" prallen die Gegensätze hart aufeinander. Wer allerdings die Auseinandersetzungen über Lehr- und Laienanalyse kennt, wird hier kaum einen neuen Gedanken finden. Sehr zu begrüßen ist die Forderung, daß in das Studium von Juristen, Pädagogen und Seelsorgern auf Grund neuzuschaffender gesetzlicher Bestimmungen eine psychopathologische Grundausbildung eingebaut werden solle (P. Berner u. H. Hoff, Wien, 626). E. Speer, Lindau, wettert in einem Ton gegen die „Kurpfuscher" (gemeint sind die nichtärztlichen Psychotherapeuten), den man in wissenschaftlichen Werken nicht gewöhnt ist.

W. v. Baeyer, Heidelberg, behandelt mit hervorragender Sachkenntnis eine Fülle von Problemen aus dem Gebiet der Neurose, der Psychotherapie und Gesetzgebung (627 bis 690). Besonders erfreulich ist die Einbeziehung der modernen Psychologie und Anthropologie der Willensfreiheit (insbesondere nach P. Ricoeur und W. Keller). Die sich daraus ergebenden Konsequenzen für die Beurteilung der Zurechnungsfähigkeit usw. sind von höchster Bedeutung.

Grundregeln für die psychotherapeutische Praxis (691—750) stellt abschließend W. Kemper, Rio de Janeiro, auf. Er lenkt den Blick auf scheinbar so belanglose Kleinigkeiten wie das Telefon und die Schalldichte des Arbeitsraumes. Der Beitrag ist geradezu ein Knigge des Psychotherapeuten, voll Erfahrung und Herzensweisheit.

Allgemeine Bezüge (1—91) überschreibt sich der erste Abschnitt des 2. Bandes. — Während F. Stumpfl, Wien, in: Heredität und Neurose etwas kühn behauptet, daß man die Frage, ob es eine (erbliche) Dis position zur Neurose gibt, wahrscheinlich endgültig verneinen" müsse (35), hebt W. Kretschmer jun. (Neurose und Konstitution) die Bedeutung einiger, seiner Ansicht nach neurosebegünstigender Faktoren der psychophysischen Erbkonstitution hervor. — Zum Neuropathieproblem finden wir einen sehr gehaltvollen Beitrag von W. Birkmayer, Wien, über die vegetativen Syndrome, der uns wiederum zeigt, wie dringend notwendig eine engere Zusammenarbeit von Psychotherapeuten und Neurologen im Dienste der Patienten wäre.

Die Grundformen der Neurose (92—315) — Primitivreaktionen (J. Hirschmann), die phobische, anankastische und depressive Fehlhaltung (v. Gebsattel), die hysterische Fehlhaltung (W. Th. Winkler), süchtige (P. Matussek) und perverse Fehlhaltungen (H. Giese; J. H. Schultz), die schizoide und die paranoide Fehlhaltung (H. Kranz) — werden, wie bereits die Autorennamen verraten, von sehr verschiedenen Standpunkten aus, jedoch durchweg mit großer psychopathologischer Prägnanz herausgearbeitet. Erfreulich, daß es sich fast alle Verf. angelegen sein ließen, abweichende Lehrmeinungen ausführlich zu referieren.

Die zweite Hälfte des Bandes wird fast zur Gänze von dem Abschnitt über Neurosengebiete (317—732) eingenommen, der sich in zwei Unterabschnitte gliedert: „Das Phasenproblem" (Beiträge über die Neurosen des Kindesalters, des Jugendalters und der zweiten Lebenshälfte) und „Organismische Lebensvollzüge" (u. a.: Ernährung, Atmung, Schlaf, Liebesleben ...). — Aus der Fülle der Beiträge möchten wir nur drei besonders erwähnen: P. Matussek, München, stellt die Störungen des Sexuallebens mit großer Klarheit dar; besonders bemerkenswert scheint uns seine Theorie von der „funktionellen Erregungseinheit" männlicher und weiblicher Elemente beim Coitus, die dem Eheberater wertvolle Hinweise geben kann. — Wie der folgende Artikel über „die weibliche Impotenz — Das Frigiditätsproblem" von E. Schaetzing in das Handbuch geriet, ist nahezu unerfindlich. Wenn es nur sein „blutvolles" (dafür aber wenig geistvolles) „Christentum" (607) wäre! Aber wo bleibt die sachliche Fundierung? Warum Bekennertöne, wenn man so sicher ist — z. B. daß die Einhaltung der Knausschen Regel genauso den Zorn Gottes erregt, wie die Sünde des Onan (607)?

Von besonderem Interesse, nicht zuletzt auch für den Seelsorger, sind die Ausführungen H. Häfners, Heidelberg, über „das Gewissen in der Neurose". (Fragt sich nur, wieso sie unter den „Organismischen Lebensvollzügen" aufscheinen ...) Unter den referierten Gewissenslehren vermißten wir allerdings die der Strukturpsychologie. Ein letzter, kurzer Abschnitt über Soziale Neurosen (Unfall- und Betriebsneurosen; 733 bis 777) beschließt diesen Band.

Nach dem 3. Band: Spezielle Psychotherapie I wird wohl auch der Nichtfachmann mit besonderem Interesse greifen. Denn es gibt unseres Wissens bisher kein Werk im deutschen Sprachraum, das eine so vollständige und zugleich präzise Überschau über alle wesentlichen Theorien und Methoden der Psychotherapie vermittelt (ausgenommen die organismischen und übenden Verfahren, sowie die Gruppentherapie, die im nächsten Band behandelt werden). Wir müssen es den Herausgebern danken, daß

sie auch Darstellungen jener therapeutischen Lehrrichtungen aufgenommen haben, deren sachlicher Beitrag zur modernen Psychotherapie oft genug übersehen wird; so über die „Aktive Psychoanalyse" Stekels (E. A. Gutheil, New York), die „Psychokatharsis" J. Breuers (v. Gebsattel) und die „Kontaktpsychologie" E. Speers (B. Kihn, Erlangen; E. Speer).

Den geistigen Angelpunkt des Gesamtwerkes bilden v. Gebsattels Gedanken zu einer anthropologischen Psychotherapie (531—567). In der Besinnung auf den „Doppelaspekt des Menschen" will er die sich polar entgegenstehenden Auffassungen seiner beiden Mitherausgeber (die „bionome" Psychotherapie von J. H. Schultz und Frankls „Logotherapie") zusammenführen, indem er aufzuweisen versucht, daß sie „nur durch die vordergründige Akzentverteilung divergieren" (537).

Die drei klassischen Systeme der analytischen Psychotherapie finden in G. Bally, Zürich (Die Psychoanalyse S. Freuds), Alexandra Adler, New York (Individualpsychologie — Adler) und G. R. Heyer (Komplexe Psychologie — Jung) berufene Darsteller. Besonders Bally bietet eine wohldosierte Mischung von sachkundigem Referat und unpolemischer Kritik.

Zu den Glanzstücken des Bandes zählt die Arbeit von B. Stokvis, Leiden, über Psychosomatik (435—506). Sie wirkt wie eine rettende Insel in der Flut der Pro und Contra, der Experimente und poetischen Ergüsse auf diesem Gebiet. Der Autor bringt klare Begriffe in das leidige Chaos und beweist, daß man selbst von der Geistigkeit des Menschen reden kann, ohne in Ekstase zu geraten. Die philosophische Begründung ist sauber, obgleich uns der Verf. in seiner Kritik der Anwendung über das Ziel zu schießen scheint: Wenn man die „Monokausalität" für psychosomatische Erkrankungen ablehnt, braucht man deswegen noch nicht auf den Begriff der „causa" überhaupt zu verzichten (443 f.); dieser ist durch den Begriff der „conditio" nicht schlechthin zu ersetzen. Eine Literaturübersicht mit 557 Titeln beschließt diesen hervorragenden Beitrag.

P. R. Hofstätter behandelt die amerikanischen Tochterschulen der Psychoanalyse (507—530) in blendender Manier. Seine Kritik am Subjektivismus der „non-directive therapy" von C. R. Rogers (523 ff.) mahnt zur Überlegung angesichts der Tatsache, daß in neuerer Zeit katholische Psychologen in den USA versuchten, diese Methode für die Seelsorge fruchtbar zu machen.

Außerdem finden sich in diesem Band noch Beiträge über die „Neopsychoanalyse" Schultz-Henckes (W. Schwidder), über die Lehre F. Kühnkels (L. Saatmann), die Szondi'sche Schicksalsanalyse (A. Friedemann), über Psychosynthese-Psychagogik (A. Maeder), über die personalistische Tiefenpsychologie I. A. Carusos (E. Frühmann), die Daseinsanalyse (U. Sonnemann), die personalistische Orientierung in der Psychotherapie (E. A. D. E. Carp) und drei Arbeiten über Frankls Existenzanalyse und Logotherapie. F. Schönberger

Romane

Marshall, Bruce: Der rote Hut. Roman. (250 S.) Köln 1960, Hegner. DM 15,80.

Ähnlich wie Robinson in seinem Kardinal erzählt Marshall die Lebensgeschichte eines schottischen Konvertiten unserer Tage. Er beginnt mit seiner Priesterweihe und verfolgt seinen Aufstieg ins Pfarramt, zur Würde des Weihbischofs, dann des Erzbischofs, dem schließlich der rote Kardinalshut verliehen wird. Doch ist das nur der äußere, fast schattenhafte Rahmen. Eigentliches Thema ist die Kirche, wie sie in Wirklichkeit ist, voll von Versagern, von Mittelmäßigkeiten, von Äußerlichkeiten, gedankenlosen Gewohnheiten usw. Daher ist der Glaube so schwach, sind die Christen so wenig erbaulich, ist der Einfluß der Offenbarung auf die Welt so erschütternd gering. Aber sie ist dennoch die Kirche Christi, der Hort der Wahrheit, die Vermittlerin der Gnade und des Heiles. Das Wichtigste und Tröstlichste auf dieser Erde ist die Hoffnung. Marshall weiß mit unerschöpflicher Fülle sein Thema durchzuführen. Es fehlt auch nicht an Banalitäten; aber sie sind an ihrer Stelle ebenso charakteristisch wie die glänzenden Einfälle, die dem Buch das Gepräge geben. Zuweilen hat man das Gefühl, als ob Marshall hier des Guten zu viel täte. Dennoch gehen von diesem so realistischen Buch ungemein viel Trost und eine ernste Mahnung aus. H. Becher SJ

Schaper, Edzard: Der vierte König. Roman. (261 Seiten) Köln 1961, Hegner. DM 15,80.

Nach den letzten Büchern Schapers, die eine Ermüdung und ein Sich-mit-geringerem-zufriedengeben zu verraten schienen, zeigt dieser Roman wieder die alte Kunst und Darstellungskraft. Der vierte König war ein Russe, der auch den Stern der Geburt Christi sah, sich allein aufmachte mit seinen Gaben, die drei anderen Könige traf, aber nicht mit ihnen Schritt halten konnte, weil er sich angetrieben fühlte, den ihm begegnenden Armen und Notleidenden zu helfen. Er läßt sich sogar für Jahre an eine Galeere schmieden. Nach 30 Jahren erst erreicht er Jerusalem, arm und ohne Gaben. Er sieht den gekreuzigten Erlöser und kann ihm nur sein Herz schenken. Dann kehrt er wieder in seine Heimat zurück, Symbol des russischen Volkes, das leiden muß in der Nachfolge des Herrn. Wir tref-

fen den vierten König in einem einsamen russischen Kloster, wo er „immer da war". Dieses Kloster wird während des Krieges von deutschen Soldaten besetzt. Im Regiment ist ein „Sonderführer", Sohn einer emigrierten Fürstenfamilie, dessen Vater im Kampf gegen die Bolschewiken fiel und dem der Abt des Klosters im Tod beigestanden hat. Dieses Zusammentreffen erregt die noch vom alten Ehrbegriff lebenden Offiziere, besonders, als sie das Kloster der Zivilverwaltung — gleich SS — freigeben müssen. Das Kloster wird evakuiert. Der vierte König verschwindet in rätselhafter Nacht, der junge russische Fürst wird von Partisanen erschossen. — Auch diese Einkleidung der Kerngeschichte ist meisterhaft erzählt und dringt in die Tiefen des nur durch Gott und in Gott zu lösenden Geschickes der jüngsten Vergangenheit des deutschen und russischen Volkes.

H. Becher SJ

Andersch, Alfred: Die Rote. Roman. (296 Seiten) Olten 1960, Walter. DM 14,80. Die Rote, eine sprachkundige Sekretärin, ist verheiratet und unterhält zugleich ein Verhältnis mit dem Chef ihres Mannes, eines Auslandsvertreters. In einem Anfall von Überdruß verläßt sie ihren Mann in Mailand und kommt, ohne Gepäck, nach Venedig. Hier lernt sie einen reichen Iren kennen, der mit seiner Jacht unterwegs ist und in der Lagunenstadt einen Gestapomann findet, der ihn, einen abgeschossenen Fliegerleutnant, nicht zum Tod verurteilt, sondern als Spitzel in ein Gefangenenlager geschickt hatte. Sie dient dem Iren als Lockvogel, daß er den ehemaligen Gestapomann auf sein Schiff bekommt, wo er ihn vergiftet. Ihr dritter Bekannter ist ein ehemaliger Kommunist, Spanienkämpfer und Partisan, jetzt Theatermusiker. Sie wird seine Geliebte, in seiner Familie untergebracht und arbeitet in einer Seifenfabrik.

Andersch kann hervorragend schreiben, kennt sich aus in den gängigen Stilmitteln und weiß seinen Roman aufzubauen. Die inneren Monologe läßt er in Kursiv drukken. Dennoch gelten ihm die Formkünste mehr in ihrer materialen Ausdruckskraft, als daß sie wie selbstverständlich aus dem Gehalt und mit ihm herauswüchsen. Das fällt schon bei der Motivtechnik und dem leichten Ausweg einer unmittelbaren Aussage, dem inneren Monolog auf. Am meisten stößt der Schlußabschnitt eines jeden Kapitels auf, das er in der Weise des berühmten Schlußkapitels des Joyceschen Ulysses formt: assoziativ aneinandergereihte Worte und Halbsätze. So etwas macht man einmal; in der Wiederholung ist es schlechte Manier. Der Leser muß sich auch hier damit abfinden, daß denen, die sich Dichter nennen, nichts anderes zur Bekundung ihres Realismus einfällt, als die Intimitäten und Perversitäten des Geschlechtslebens auszubreiten. Vorzüglich ist es Andersch gelungen, die Episode (Erzählung des Ofensetzers) als Charakterisierung der venetianischen Verhältnisse und den Besuch des italienischen Staatspräsidenten Gronchi dazu zu verwenden, das heutige Staatsleben als Abklatsch der verworrenen und innerlich verfaulten Eheverhältnisses dazustellen. Wenn der ehemalige Weltkriegssoldat und das Werkzeug hitlerischer Menschenzerstörung auftreten, ist dies schon etwas sehr Zufälliges und gewaltsam dem Roman beigefügtes Arrangement, das man nicht Kunst nennen sollte. Musik und Literatur, wechselseitig erhellt, gehören auch in den Bereich moderner Belesenheit und eines gewollten Könnens. Am meisten offenbart die Darstellung der Liebesbeziehungen die Schwäche des Romans. Im ganzen bleibt er hier bei der Diagnose. Die Überzeugung von einer tief der Menschennatur eingewurzelten Ordnung fehlt oder wird nicht sichtbar. Daß „die Rote" als Seifensiederin wirklich ein neues und besseres Leben beginnen und finden wird, glaubt man dem Verf. nicht, ja man ist überzeugt, daß er es selbst am wenigsten glauben wird, sondern daß er nur einen billigen Abschluß sucht. So verrät der Roman wohl die Begabung des Verf.s, aber noch mehr seine künstlerische und menschliche Hilflosigkeit. Er sollte z. B. Dürenmatts „Panne" lesen, um den Unterschied großer und mittelmäßiger Epik zu spüren.

H. Becher SJ

Tumler, Franz: Der Mantel. Erzählung. (237 Seiten) Frankfurt 1959, Suhrkamp. DM 12,80.

Herr Huemer ist ein unsicherer Mensch, der sich in seinen Entschlüssen von andern bestimmen läßt, darum, voller Angst ob seiner Unschlüssigkeit, auch keine rechte Verbindung mit dem Mitmenschen findet. So läßt er sich in der Erzählung zum Kauf eines Mantels bewegen, den er in die Hand einer Mitreisenden gibt und dann, da er ihn beim Aussteigen vergißt, suchen muß. Die Mitreisende erweist sich als Diebin; er begegnet ihr, hat keinen rechten Mut, ihn zurückzuverlangen und schenkt ihn ihr dann, in aufrichtiger Freiheit. Denn er hat im Lauf dieses äußeren Geschehens seine Charakterschwäche eingesehen und rechnet nun mit ihr, was ihn ganz von der Furcht befreit, nicht als voller Mensch zu erscheinen. Ein merkwürdiger Fall, aber ausgezeichnet erzählt. Eine gewisse Unbestimmtheit, Umständlichkeit und Zaghaftigkeit der sprachlichen Form machen aus dem Ganzen ein kleines Kunstwerk, dem auch der Vorzug anhaftet, daß einmal ein neuer Stoff von einem Gegenwartsdichter behandelt wird.

H. Becher SJ

Einander besuchen

FRANZ HILLIG SJ

Die Kunde: „Es kommt Besuch" kann sehr unterschiedliche Reaktionen hervorrufen, die von ungeheuchelter Freude bis zu schlecht getarnter Verzweiflung reichen. Es kann schon fast eine Panik ausbrechen, wenn es heißt: „Die Meiers kommen!" Die kommen nämlich gleich in voller Familienstärke. Sie kommen (wie immer) unangemeldet. Und wieder ist es ihnen gelungen, den denkbar ungünstigsten Tag ausfindig zu machen: der Hausherr ist verreist, die Maler sind im Haus und eins von den Kindern liegt krank zu Bett. Dabei weiß jeder, daß Meiers, wenn sie erst einmal da sind, so bald nicht wieder gehen.

Wie anders ist es bei dem Einsamen, der kaum mehr aus seinen vier Wänden herauskommt. Der Herbst des Lebens ist angebrochen; der Baum hat sich entlaubt. Die Freunde sind einer nach dem andern weggestorben oder verschollen. Selten, daß der Postbote einen Brief bringt. Und wer fände schon den Weg zu ihm hinaus aufs Land in die nicht sehr anheimelnde Stube, die sich allmählich in eine Krankenstube verwandelt? Wenn dann doch das Wunder geschieht und sich ein alter Bekannter meldet, ein ehemaliger Kollege oder ein Schüler, dann ist das ein Feiertag. Besuch ist da! Einer, auf dessen Kommen man sich lange gefreut hat. Alte, selige Zeiten werden wieder lebendig. Der innere Mensch, der förmlich eingeschrumpft und vertrocknet war, blüht sichtlich auf, und des Austauschs ist kein Ende. Viel zu früh schlägt die Stunde des Abschieds, und noch lange bleibt ein Leuchten zurück.

Beides, der Schrecken und die Freude des Besuches, ließe sich mit endlosen Beispielen belegen. Sie seien hier nur aus dem Leben der Brüder Grimm veranschaulicht. Bettina von Arnim, die temperamentvolle Schwester von Clemens Brentano, tat in ihrer Freundschaft für Jakob Grimm offenbar des Guten zu viel. Brief des Gelehrten vom 11. Juni 1841 an Professor Dahlmann: „Fast alle Abende, gerade zu der Zeit, wo ich am liebsten ruhigem Nachdenken mich überlasse, kommt Bettina und stört durch ihr überschwengliches, endloses, wiewohl immer wieder anziehendes Gespräch. Ihre Natur ist Tag wie Nacht unermüdet, und wenn sie nicht sieht, daß Dortchen (der Schwägerin) vor Schlaf die Augen zufallen, so denkt sie an kein Aufbrechen." Ähnlich klagt er in einem Brief an Friedrich Blume: „Die Tage verrauschen

in Arbeit und Geschäft, und die Abende, wo ich nach alter Gewohnheit allein einen Brief zustande bringe, werden durch unablässige Besuche hingenommen. Zumeist ist Bettina da, wenn Sie sie nur einmal gesehen haben, so wissen Sie, daß sie kein Maß hält, sondern immer überströmt."[1]

Und nun das Gegenbeispiel: Beglückt über den Besuch, den Jakob Grimm ihm von Göttingen aus in der Schweiz abgestattet hatte, schrieb Freiherr von Laßberg an Uhland: „Ich habe ihn nur acht Tage bei mir gehabt, und diese sind entflohen, wie wenn es nur so viel Stunden gewesen wären, so daß ich am Ende mich und ihn fragte: ist es der Mühe wert, beinahe hundert Meilen zu reisen um einer Woche willen?" Und an einen andern Bekannten über die Freude des gleichen Besuchs: „Wie ich mich umkehre stand der grimmige Jacob aus Göttingen vor mir, dafür nun habe ich keine Worte. Er blieb nur acht Tage bei mir, aber sie stehen unaustilgbar in meinem Herzen und wiegen viele Jahre Einsamkeit auf."[2]

So verschiedene Dinge kann das gleiche Wort bezeichnen! Und dazwischen liegen hundert Spielarten und Übergänge. Was ist das überhaupt für ein seltsames Phänomen, daß Menschen einander besuchen! In dem Ameisenhaufen der großen Stadt hasten sie zu Tausenden aneinander vorüber, zu Fuß und mit ihren Autos. Alle haben sie es eilig, wollen sie in den Dienst oder nach Haus, fahren sie ins Theater oder an die Bahn. Und doch sind unter diesen „Verkehrsteilnehmern" eine ganze Reihe, die haben eine bestimmte Straße und einen Namen im Kopf; nein, ein Gesicht und eine Stimme, einen lieben Menschen, ein Heim, das sie suchen, das sie besuchen wollen.

Bitte hier nicht an die Vertreter zu denken! An die Reisenden und Versicherungsagenten, diese Leute, die nicht nur eine, sondern viele Hausnummern im Kopf haben, die sich als unsere besten Freunde aufspielen und uns klarmachen, daß uns zu unserm Wohl folgende kostspieligen Gegenstände fehlen..., daß wir hier und jetzt, dank der unergründlichen Freundschaft, die sie zu uns tragen, über die einmalige Chance verfügen, unser Glück zu machen! Nein, dieses Heer von Agenten ist hier nicht gemeint, die unsere Städte und Dörfer und noch die entlegensten Gehöfte überschwemmen und gegen die alle Warnschilder und bissigen Hunde sich als wirkungslos erweisen (so sehr diese Ärmsten im übrigen unser menschliches Mitgefühl verdienen)!

Sprachlich fallen sie dennoch unter unser Stichwort. Denn die alte Bedeutung von suchen ist „aufspüren", wie sich noch in dem Jägerausdruck „Besuch" zeigt, der besagt: „Auszug mit dem Hunde zu Holz, um dort Wild zu bestätigen"[3]. Besuchen wurde gebraucht für „durchsuchen" und „visitieren" und wurde ursprünglich durchaus auch von feindlichen Annäherungen gesagt. Die Einschränkung auf den freundlichen Besuch, wie

---

[1] *Wilhelm Schoof*, Jacob Grimm. Aus seinem Leben, *Bonn 1961, 328 f.*
[2] *Wilhelm Schoof* a.a.O. 261.
[3] *C. Zeiß*, Deutsche Weidmannssprache, *1932, 27*, zit. in: *Trübner*, Deutsches Wörterbuch I, *Berlin 1939, 307*.

wir ihn hier verstehen, ist erst späteren Datums und spiegelt, so möchte man vermuten, einen Fortschritt in der Zivilisation wider. Ja, wir meinen hier dieses Erstaunliche, daß Menschen in durchaus friedlicher Absicht unterwegs sind, um ihre Mitmenschen aufzusuchen, nicht um Waren an den Mann zu bringen, nicht um sie für die Zeitung oder den Rundfunk auszuholen oder ihnen Manuskripte abzujagen, sondern einfach, um bei ihnen zu sein. Wieweit so etwas ganz selbstlos genannt werden darf, darüber wird noch zu reden sein.

Das Hin und Her von Besuch und Gegenbesuch setzt offenbar voraus, daß die Menschen lokalisiert sind. Tatsächlich sind sie, wenn man diesen ganzen Ameisenhaufen nur aus genügendem Abstand betrachtet, trotz ihres Rennens und Hastens räumlich gebunden. Sie haben ein Haus, eine Wohnung oder doch ein Zimmer. Und wenn sie dreist in derselben Stadt wohnen, ein paar Straßenzüge genügen, um sie gründlich voneinander zu trennen. Man lebt auf einem andern Stern. Es ist ein beliebter Kurzschluß zu glauben, daran habe sich durch die Entwicklung des Verkehrs und die Verbreitung des Fernsprechens Wesentliches geändert. Das Menschenwesen lebt in einem Bau, und das ist gut so. Es ist auch durchaus in Ordnung, wenn die Familie in einem gewissen Grad für sich bleiben will und nicht jeden Fremden ohne weiteres hereinläßt. Aber auch sein Milieu schließt den Menschen ein und schließt ihn gegen andere ab. Das geistige Bild einer modernen Großstadt gleicht viel mehr, als wir ahnen, der mittelalterlichen Stadt mit ihren Mauern und Türmen, darin die Menschen sich verschanzen und verbergen. Schon Bacon wußte: magna civitas magna solitudo — die große Stadt kennt große Einsamkeit; und Wilhelm Grimm hat einmal brieflich geäußert: „Ich halte es für einen Irrtum, wenn man glaubt, in einer kleinen Stadt stiller und zurückgezogener leben zu können, gerade in diesen sind Bekanntschaften nicht zu vermeiden, und es hält nur schwerer, sich davon los zu machen als in größeren.“[4] Ja, mitten durch unsern Großstadtverkehr kommt der einzelne in einer ganzen Rüstung und Panzerung als ein einzelner unter einzelnen und gleichfalls Gepanzerten einher: jeder eingeschlossen in seinen Turm.

Wahrhaftig, an diesem Abenteuer des Lebens hat sich nichts geändert: suchen muß man die Menschen, man muß sie aufsuchen und besuchen. Das wird in den Fällen besonders dringlich, wo sie nicht zu uns kommen können. Gibt es doch Menschen genug, die in Gefängnissen und Verwahrungsanstalten eingesperrt sind. Es gibt die Klöster mit strenger Klausur, deren Sprechzimmer und Sprechgitter immerhin beweisen, daß diese Gottgeweihten (die eine Speise haben, die wir andern nicht kennen — Jo 4, 32) dennoch ihre Brüder in der Welt nicht ganz vergessen haben, ja mit ihnen im Gespräch bleiben wollen. Da sind schließlich Mitmenschen, die, wie die Sprache grausam sagt, an die Stube oder das Bett „gefesselt“ sind, die Kranken, Gelähmten und Siechen. In ihrem Fall darf man nicht warten, bis man ausdrück-

[4] Brief vom 2. April 1838 an seinen Bruder Jakob, als dieser gegen eine Übersiedlung nach Leipzig Bedenken äußerte. *Wilhelm Schoof* a.a.O. 312.

lich gebeten wird zu kommen. Ihre Hilflosigkeit ist Einladung genug. Hinter dieser Pflicht der Liebe steht der Ernst des Herrenwortes bei Matthäus 25: „Ich war krank und im Gefängnis, und ihr habt mich nicht besucht." Die Frommen machen gern am Sonntag eine „Besuchung" des Sakramentes. Sie denken hoffentlich daran, daß der Herr auch im Krankenhaus auf ihren Besuch wartet. Und wenn die Barmherzige Schwester traurig sein möchte, weil ihr Dienst ihr so wenig Zeit läßt, die Kapelle aufzusuchen, dann mag sie das Wort trösten: „Ich war hungrig, und ihr habt mich gespeist; ich war durstig, und ihr habt mich getränkt; ich war krank, und ihr habt mich besucht." In den Kranken ist der Herr ihr nahe.

Für uns aber beginnt nun erst das Abenteuer des Besuches, das dann um so größer ist, wenn Jahre dazwischen liegen und wir uns nicht einmal anmelden konnten. (Etwas außer Atem stehen wir oben vor der Mansardenwohnung mit den drei Namensschildern. „Dreimal läuten" heißt es in unserm Fall.) Wie werden wir den Bekannten wiederfinden? Wird er zugänglich sein? Wird er, vorausgesetzt, daß er überhaupt anwesend ist, nur körperlich anwesend sein, uns nur seine Wohnung öffnen oder auch sein Inneres und sein Herz? Verschlungen sind die Wege des Gesprächs, unvorhergesehen die Wendungen, die es nehmen kann. Es kann ein Thema berührt werden, das von vornherein alles verbaut. Es kann vorbereitend und einleitend eine Sache zur Sprache kommen, die sich uferlos auswächst und für das Eigentliche gar keine Zeit mehr läßt. Irgendeine eisige Wortkargheit kann sich unüberwindlich auf den Austausch legen, so daß wir froh sind, wieder gehen zu können.

O, es kann auch ganz anders kommen! Der Freund, selig, Gesellschaft gefunden zu haben, kann die Schleusen seiner Beredsamkeit öffnen. Er hat in den letzten Wochen so viel erlebt, er war verreist, er ist weit in der Welt herumgekommen, da gibt es zu erzählen. Er hat Pläne und trägt sich mit Projekten; er ist glücklich, unsere Meinung dazu zu hören. War er krank, wurde er operiert, ist er noch immer leidend, dann hat er wie die meisten Leidenden sehr wahrscheinlich das Bedürfnis, ausführlich seine Krankengeschichte zu berichten. Der Besucher wird sich alle Mühe geben, an seinen Erlebnissen teilzunehmen. Er wird höflich und geduldig zuhören. Er wird vielleicht schüchtern versuchen, das Gespräch noch auf andere Dinge zu bringen. Nicht immer wird er Erfolg haben. Zartfühlende Menschen kommen sich dann angesichts des in ihnen aufsteigenden Unbehagens schlecht und egoistisch vor; aber ist dieses Unbehagen so ganz unberechtigt?

Es gibt Menschen mit Temperament und schönen Sammlungen. Ihre Wohnung birgt Schätze an Bildern und Büchern. Die Ankunft des Besuchs wirkt auf sie wie das Stichwort auf den Schauspieler: wie elektrisiert springen sie auf: der Freund muß alles im einzelnen bewundern. Eine Führung durch das Haus beginnt. Ist er kein Sammler von Briefmarken, dann wird der Philatelist (so heißen sie nämlich) ihm einen Einführungskurs in diesen Wissenszweig halten. (Ein ganzes Regal einschlägiger Werke ist vorhanden.) Es

ist, als ob sich hinter solcher Beflissenheit eine Angst verbirgt, eine Unsicherheit, die Furcht, das Eigentliche könne zur Sprache kommen, oder einfach die Furcht vor der Langeweile. Eine andere Klippe (denn man darf dies schon eine Klippe nennen) droht häufig von seiten der Frau des Hauses. Wir haben nicht vergessen, ihr Blumen mitzubringen; und sie hat ganz gewiß nicht vergessen, die Tafel zu decken und in der Küche alles vorzubereiten. Es ist nun sehr heikel, wenn man selbst oft und gut bewirtet worden ist, über dieses Thema zu referieren, ohne persönlicher Anspielungen verdächtigt und krassesten Undanks geziehen zu werden. Aber es soll ja hier auch gar nicht gegen einen entzückend gedeckten Kaffeetisch oder einen guten Tropfen polemisiert werden. (Auch der geistliche Besuch weiß derlei gebührend zu schätzen.) Nein, es ist wie bei dem Besuch des Herrn in Bethanien nur die Frage nach dem Maß und der Wertskala.

Wir erinnern uns der ewig schönen Geschichte bei Lukas im 10. Kapitel. Sie ist wie ein Medaillon, ein in sich geschlossenes Bild. Wir können es gar nicht übergehen, wenn von Besuch und Gastlichkeit zwischen Christen die Rede ist. Jesus hatte Freunde, er fand und pflegte die Freundschaft. Bethanien ist seitdem ein Wort voller Zauber: die Geschwister, die dem Meister treu ergeben waren und die er gern besuchte, das friedvolle Heim, das den müden Wanderer und den von den Feinden Verfolgten aufnahm. In Bethanien konnte Jesus ausspannen. Um so mehr fällt es auf, daß der Meister hier bei seinen Freunden einen Tadel äußert. Man tat des Guten zu viel. Martha war es, von der es wörtlich heißt: „Sie machte sich viel zu schaffen, ihn reichlich zu bewirten." Sie ist ganz Hausfrau. Ihre Liebe zum Herrn (und ihr Ehrgeiz) lassen sie förmlich fiebern, um ja das Beste auf den Tisch zu bringen.

Der Herr hätte es wohl wie so manchesmal schweigend geduldet. Doch Martha kann eine spitze Bemerkung gegen ihre Schwester Maria nicht unterdrücken. Denn die widmet sich einfach dem Gespräch mit Jesus. Da haben wir haargenau die Problematik, die hier gemeint ist. Wie äußert sich Gastfreundschaft? Die Hausfrau, die ganz und sozusagen ausschließlich Hausfrau ist, müßte ehrlich antworten: „In der Verpflegung des Gastes." So wird der Empfang im extremen Fall zu einer fast ausschließlich gastronomischen Angelegenheit, wobei manchmal sogar das hohe Gut der Freiheit bedroht ist, insofern der Gast Speisen zu sich nehmen muß, die er gar nicht verträgt. (Dabei ist doch ein Grundgesetz aller Gastfreundschaft: „Der Gast soll sich wohlfühlen.") Gewiß, es ist nur übergroße Güte und Mütterlichkeit, die dahinter steht; aber auch die Mütterlichkeit will in Grenzen gehalten sein.

Was würde denn Maria, die Schwester der Martha, auf die Frage nach Wesen und Blüte der Gastfreundschaft antworten? Wir können es unschwer erraten: Sie hat das Problem ja durch die Tat gelöst. Sie spürte, daß sie dem Herrn mit nichts anderem mehr Freude machen konnte, als ganz Aug und Ohr für ihn zu sein. Der Evangelist sagt uns: „Sie setzte sich dem Herrn zu Füßen, um seinem Worte zu lauschen." Und der Herr hat sie mit einem

Nachdruck in Schutz genommen, daß noch heute alle beschaulichen Orden in diesem Herrenwort Schutz und Rechtfertigung finden: „Maria hat den besten Teil erwählt, der ihr nicht wird genommen werden." Im übrigen ist es kein Entweder - Oder. Beides muß sein. Franz von Sales hat gesagt, der Herr werde immer diejenige der beiden Schwestern in Schutz nehmen, die ungerecht angegriffen wird[5]. Der Gast will verpflegt sein und er wird aus dem Guten, das man ihm antut, dankbar die Achtung und Güte seiner Gastgeber herausspüren. Aber noch dankbarer wird er sein, wenn dann auch Zeit ist einfach für das Zusammensein, für den Gedankenaustausch, für das Gespräch. Man kann auch zusammen musizieren oder Musik anhören. Man kann einen Bildband vornehmen oder gemeinsam lesen. Das sind dann Tafelfreuden für den Geist und die Seele. Ja, man kann auch gemeinsam beten. (Ich denke an jenen Familienbesuch im Advent, wo die Kinder des Hauses mit Liedern und Gebeten eine Abendandacht hielten.)

Wir haben von dem Unbehagen gesprochen, das der Gast empfindet, wenn der Gastgeber sich seiner bemächtigt, ihn mit seiner Weisheit überschüttet, ihm Führungen und Erklärungen zumutet und ihn einfach nicht zu sich selbst kommen läßt. Das Unbehagen ist berechtigt; denn hier wird offenbar der Sinn des Besuches verfehlt. Er wird zu ausschließlich in einer Richtung gesehen: die Wohltat, daß einer zu mir kommt. Nun kann gewiß ein Besuch seiner ganzen Art nach (und nach dem Verhältnis der Besuchspartner zueinander) mehr darauf angelegt sein, den Besuchten zu erfreuen. Man kommt vielleicht ausdrücklich, um seine Meinung zu hören, seine Ratschläge entgegenzunehmen, seine Wünsche zu erfahren. Doch nie darf ein Mensch sachhaft nur Funktion eines andern sein. Sodann ist in der Gastfreundschaft noch immer der Gast, also der, der zu Besuch kommt, im Mittelpunkt gestanden. Ihn gilt es zu ehren, nach ihm bestimmt sich das Maß für alles übrige. Das bedeutet aber einen neuen Blick auf unser Thema. Schritten wir bisher an der Seite dessen, der (den Namen und die Adresse im Kopf) sich zum Besuch des Bekannten oder Verwandten anschickte und standen wir mit ihm mit einer gewissen Spannung an der Etagentür, so schwenkt die Kamera nun auf den, dem der Besuch gilt, herum, und wir erleben alles noch einmal aus der Perspektive dessen, der Besuch erhält.

In der Regel ist der Besucher der Aktive, der auslösende Teil. (Kann man einen, den man herbestellt hat, noch einen Besuch nennen?) Die Familie oder der einzelne, dem der Besuch gilt, verhält sich passiv, das heißt zu deutsch: er erleidet ihn. Meist wird man von dem Besuch überrascht (vergleiche oben: „Meiers kommen"). Normalerweise hat der Mensch einen Plan für die kommenden Tage. Der Vater hat seinen Dienst, die Mutter ihre häuslichen Obliegenheiten, die Kinder ihre Schularbeiten. Da hinein fährt der Besuch. Es ist oft ein wahres Kunststück, ihn so einzubauen, daß der Gast zu seinem Recht kommt und doch keine wirklichen Pflichten verletzt

[5] Les vrays Entretiens spirituels, in: *Oeuvres VI, Annecy 1895, 17.*

werden. Aber selbst wenn der Terminkalender Lücken aufweist oder gerade Ferien sind, es bleibt ein Element der Überraschung, es ist ein Anruf, der uns unerwartet trifft.

Etwas davon haftet noch den kleinen, routinehaften, häuslichen und geschäftlichen „Besuchen" an, die uns ungelegen kommen. Gerade haben wir eine Arbeit begonnen, eine Lektüre aufgenommen, da klopft es. Es gibt gewiß je nach Art und Dringlichkeit solcher Störungen die Freiheit, sie kurz abzufertigen und den Eindringling mehr oder weniger energisch hinauszukomplimentieren. Dennoch spielt sich in all diesen Fällen etwas ähnliches ab: Menschen wenden sich an uns. Sie brauchen uns. Und der Christ sollte denken: in ihnen klopft ein anderer an: ER. Es kommt nicht von ungefähr, wenn Pfortenbrüder wie Alphons Rodriguez SJ und Konrad von Parzham OMCap heilig geworden sind. Die ständige Anforderung durch Bittsteller, die sich fast ununterbrochen mit allen möglichen Anliegen an der Klosterpforte einfinden (und keineswegs immer sympathisch und verständig sind), bilden ein wunderbares „Material", um die Seele von sich zu lösen; helfen ihr, von Stunde zu Stunde, ja von Minute zu Minute nichts anderes zu sein als lautere Bereitschaft. Es ist bei unsern Pfortenbrüdern und Pfortenschwestern Tradition, in jedem sie aufstörenden Läuten Seine Stimme zu hören und sich bei jedem Neuankommenden zu sagen: „Den schickt mir der Herr" (wenn sie nicht gar denken: „In dem Fremden steht ER selbst vor mir") Und manche Fürsorgerin und Sprechstundenhilfe wird im gleichen Geist ihren Dienst tun.

„Komm, Herr Jesu, sei unser Gast!" heißt das alte Tischgebet, das von Christen beider Bekenntnisse gebetet wird. In ihm spiegelt sich noch die alte, fromme Ehrfurcht, die im Gast den Herrn erwartete und ehrte (so wie Uhde es in dem bekannten Bild gemalt hat). Wer den Gast und die Gastfreundschaft so zu sehen vermag, für den verwandelt sich die unwillkommene Störung in einen Segen, in eine Begegnung mit dem Herrn, in eine wertvolle Hilfe, frei zu kommen von sich selbst. Denn nicht nur die Ankunft des Gastes fordert uns in solcher Weise an, sondern die ganze Dauer seines Besuches.

In den „Briefen über Selbstbildung" von Romano Guardini findet sich ein Kapitel „Vom Heim und der Gastfreundschaft". Darin heißt es: „Man muß frei sein von sich: Nicht sich unterhalten wollen, sich zeigen, sich fühlen, neugierig, aufdringlich sein. Man muß frei sein für den Gast: Ganz aufrichtig nichts anderes wollen, als daß er es gut habe, und zwar so, wie es ihm gefällt. Und macht man dann Augen und Ohren des Herzens auf und horcht, dann bekommt man bald heraus, was man tun und lassen soll. — Hat man nicht immer sich selbst im Sinn, dann gibt es drinnen Platz für den andern: Man kann auf den Gast achten, ihm zuhören, über ihn nachdenken, ihn verstehen, und so fort. — Hat man aber selbst Kummer oder irgendwelche körperlichen Beschwerden, dann Kopf hoch und ein freundliches Gesicht ge-

zeigt! Das ist keine Heuchelei. Ein tapfer verschwiegenes Leid steht doch hinter der Freundlichkeit und macht sie nur um so tiefer."[6]

Gilt das alles schon, wenn „lieber Besuch" da ist, dann wird es erst recht eine christliche Aufgabe, wenn der Gast nicht in allem unsern Wünschen entspricht, wenn er ein „ungebetener Gast", ein armer Schlucker oder ein Fremder ist. Was oben von der „geschlossenen Familie" gesagt wurde, hat nur relativ Geltung. Die christliche Familie hat auch immer ein frohes, hilfreiches Offensein für die andern. Hat der Herr nicht gesagt: „Wenn ihr nur die liebt, die euch lieben, was für einen Lohn sollt ihr da haben? Tun nicht auch die Zöllner das gleiche? Und wenn ihr nur eure Brüder grüßt, was tut ihr Besonderes? Tun nicht auch die Heiden das gleiche?" (Mt 6, 46f.) Ja, er hat selbst die Anwendung auf die Gastfreundschaft gemacht. Als er einmal zu Besuch weilte, sprach er zu seinem Gastgeber: „Wenn du ein Gastmahl geben willst (zu Mittag oder zu Abend), so lade nicht deine Freunde, deine Geschwister, deine Verwandten oder reiche Nachbarn ein — sie würden ja nur dich wieder einladen, und es würde dir nur Gleiches mit Gleichem vergolten; sondern wenn du ein Gastmahl geben willst, so lade Arme, Krüppel, Lahme und Blinde ein. Selig wirst du sein, weil sie dir nicht vergelten können" (Lk 14, 12f.).

Wir möchten entmutigt vor so hoher Anforderung die Hände sinken lassen: Ist es so schwer, wirklich ein Christ zu sein? Eines ist immerhin deutlich und liegt in unserer Reichweite: daß wir auf dem Sektor „Besuche machen und empfangen" nicht zuerst darauf schauen, was wir davon haben, was wir bekommen und empfangen, sondern daß wir, ob wir besuchen oder besucht werden, gewillt sind, zur Verfügung zu stehen, zu helfen und Freude zu bringen. Was die Hochachtung auch vor Schlichten und Geringen angeht, genügt es auf die derbe Lektion im Jakobusbrief hinzuweisen: Dem Hochgestellten, der feingekleidet daherkommt (selbst der funkelnde Ring an seiner Hand ist nicht vergessen), macht man eine tiefe Verbeugung und führt ihn nach oben zu den guten Plätzen; dem Armen, schlecht Gekleideten aber ruft man kurzangebunden zu: „Du, stell dich dahin!" oder läßt ihn auf einen Schemel hinhocken (2, 2ff.).

Wichtiger als der Hinweis auf die „Armen" (sagen wir: die weniger Wohlhabenden und Einflußreichen) ist heute wohl der auf die „Fremden", die Ausländer, die in Europa studierenden Afro-Asiaten. Hier stehen wir vor einem ernsten Problem und einer gewaltigen Verantwortung. Politisch geht es darum, ob diese intelligenten Söhne der Entwicklungsländer in Europa Kommunisten werden; christlich aber darum, ob sie, die aus „Heiden- und Missionsländern" kommen, bei uns lebendigem, brüderlich hilfsbereitem Christentum begegnen. Es sei unumwunden zugegeben, daß diese Art Gastfreundschaft nicht immer leicht ist. Es werden nicht nur an die Sprachkenntnisse, sondern an den Takt, das Einfühlungsvermögen und die Geduld

[6] *Romano Guardini*, Briefe über Selbstbildung, *bearbeitet von Ingeborg Klimmer, 66.—70. Taus., Mainz 1959, 3. Kapitel, 41.*

hohe Anforderungen gestellt. Doch diese Schwierigkeiten dürfen unsere Familien nicht abschrecken, sich für diese wichtige Aufgabe zur Verfügung zu stellen.

Im Zeichen des Welttourismus und der ausländischen Arbeitshilfe begegnen uns die Ausländer im täglichen Leben immer häufiger. Der christlichen Hilfsbereitschaft tut sich damit ein schönes Wirkungsfeld auf, selbst wenn die Hilfe oft auf kleine Höflichkeiten im Straßenverkehr usw. beschränkt bleibt. Die Israeliten werden in der Bibel des öftern gemahnt, zu den Fremden gut zu sein. Sie werden daran erinnert, daß sie selbst in der Fremde und in der Verbannung gelebt haben[7]. Haben sie vergessen, wie hart die Fremde sein kann? Zumal, wenn man die Sprache nicht beherrscht, sich in den Bräuchen des Landes nicht auskennt und Einsamkeit und Heimweh über uns kommen. Das sind Mahnungen, die der Christ ohne weiteres aus dem Alten Testament übernehmen kann. Denken wir nur an unsere eigenen Auslandsreisen zurück, wie uns da manchmal zumute war. Wirklich, wir sollten zu Ausländern grundsätzlich besonders gut und hilfsbereit sein. Gerade bei ihnen wollen wir daran denken, daß der Herr uns im fremden Bruder begegnet: „Ich war fremd, und ihr habt mich beherbergt" (Mt 25, 36).

An dieses Herrenwort erinnert die ehrwürdige Regel des heiligen Mönchsvaters Benedikt in ihrem 53. Kapitel, das sich mit der Aufnahme der Gäste im Kloster befaßt. „Alle Gäste", heißt es da, „sollen wie Christus empfangen werden." Dort steht aber auch: „Man erweise einem jeden die ihm gebührende Ehre, besonders den Dienern des Glaubens und den Pilgern." Wahrscheinlich wird damit auf Priester, die des Weges kommen, angespielt[8]. Jedenfalls aber ist der Priesterbesuch unter all den vielen, verschiedenartigen Besuchen eine Kategorie für sich. Er soll hier wenigstens kurz berührt werden. Wir meinen die Besuche, die der Priester macht.

Der Besuch seiner Gläubigen, zumal der Familien, gehört zu den wichtigsten Aufgaben des Seelsorgers. Der heilige Pfarrer von Ars hat das gewußt und auf diese naheliegende und natürlichste Weise die Pflicht des Guten Hirten erfüllt, seine ihm Anvertrauten kennenzulernen. Die Gläubigen werden Verständnis dafür haben, daß die Riesenpfarreien unserer Großstädte dem Seelsorger die Erfüllung dieser Aufgabe unerhört schwer machen; aber es müßten Wege gefunden werden, sie dennoch zu erfüllen. So schön und wichtig auch einmal religiöse Großveranstaltungen sein mögen, der Erfolg unserer Seelsorge entscheidet sich gerade heute im persön-

[7] „Der Herr . . ., der den Witwen und Waisen Recht schafft, den Fremdling liebt und ihm Nahrung und Kleidung gibt. So sollt auch ihr den Fremdling lieben! Denn ihr selbst seid Fremdlinge in Ägypten gewesen", Dt 10, 18 f. Vgl. Ex 22, 20; 23, 9 u. 12; Lv 19, 33. Freilich gelten auf der andern Seite den Fremden gegenüber auch wieder Einschränkungen. Vor allem muß hingewiesen werden auf die ergreifenden Schilderungen von Einkehr und Aufnahme Fremder und Reisender wie etwa: die drei Männer von Mambre (Gn 18); die Reise des alten Eliezer zu den Eltern Rebekkas (Gn 24); der Besuch der Königin von Saba bei Salomon (3 Kö 10); die Einkehr des jungen Tobias bei Raguel (Tob 7) und manches mehr.

[8] Die Regel des heiligen Benedikt. Übersetzt und erklärt von *E. Pfüffner OSB, Einsiedeln 1947, 102 u.* (für den Kommentar) *139.*

lichen Kontakt. Mag lieber vieles andere zurückstehen: Der Priester muß die Gläubigen persönlich aufsuchen. Das darf sich kein Pfarrer nehmen lassen.

Es darf ihn dabei nicht abschrecken, wenn er nicht immer freundlich empfangen wird. Er wird vor verschlossene Türen und vor verschlossene Herzen gelangen und enttäuscht weiterziehen. Er wird die kalte Atmosphäre erleben, der unser Herr bei dem Pharisäer begegnet ist, der ihn zu Tisch geladen hatte (Lk 7, 36—50). Doch das wird nicht die Regel sein. Es wird nicht an Familien fehlen, die ihn mit herzlicher Freude aufnehmen, die ihn an Bethanien erinnern werden, Familien, die sich geehrt fühlen, weil sie im Priester Christus sehen.

Wie wird der Priester zu den Menschen gehen? Es gibt Priester, die vor dem Seelsorgsbesuch vor dem Herrn im Tabernakel niederknien, damit er sie sende und seine Gnade mit ihnen sei. Kein Zweifel, der Priester wird sich Mühe geben, die Menschenfreundlichkeit seines Meisters nachzuahmen und zu allen gütig und freundlich zu sein. Mit ihm soll ein heller Sonnenschein zu den gedrückten Menschen kommen. Er wird mit den Fröhlichen fröhlich sein; aber er wird nicht unentwegt scherzen und ausschließlich über das Wetter und die Politik reden. Er ist doch Priester Christi; und die Menschen erwarten von ihm ein geistliches Wort. Warum soll er zum Schluß nicht mit ihnen beten? Die Gläubigen bitten selbst zuweilen darum. Wenn dann die Stunde des Aufbruchs naht und der Priester den Kindern und ihren Eltern den Segen erteilt, spüren alle, wie mit diesem Besuch der Herr selbst ihnen nahe war.

Es gibt den Priesterbesuch, da der Herr noch auf andere Weise in Wahrheit mit dem Priester zu Besuch kommt: Wenn eines von uns krank ist, und er trägt in unser Heim die Krankenkommunion. Das sind Gänge, die den Priester selbst tief hineinführen in das Geheimnis der eucharistischen Gegenwart: Wie der Herr unser Weggefährte ist und die Seinen besucht, den Freund, der krank ist und den er liebt. Es sind dieselben Familien, die den Priester in gesunden Tagen gern in ihrer Mitte sehen, die ihn zeitig benachrichtigen, wenn ein Familienmitglied krank ist, und um die heilige Kommunion bitten. Es muß nicht schwere Krankheit und es muß nicht der letzte Besuch sein auf dieser Erde. Aber selbst wenn es der letzte ist, wenn der Priester die „Wegzehrung" bringt, dann senkt sich gerade mit diesem Kommen des Herrn so viel Trost und Friede in die fallenden Schatten des Abends. Es erfüllt sich die Bitte der Emmausjünger: „Herr, bleibe bei uns; denn es will Abend werden, und der Tag hat sich schon geneigt!" (vgl. Lk 24, 29).

Und da wir schon von diesen heiligen und geheimnisvollen Besuchen sprechen, die der Herr uns in der Eucharistie abstattet, so sei zum Schluß der Tatsache gedacht, daß er ja in unserer Mitte wohnt, in dem Tabernaculum, dem „Zelt", vor dem Tag und Nacht das Licht brennt. Die Kirche sagt: Man kann ihn da besuchen. Manche haben Sorge, ob diese fromme Übung heute nicht zu kurz kommt. Pius XII. und kürzlich erst wieder Johannes XXIII.

haben erneut auf den Segen hingewiesen, der auf diesen „Besuchen des Allerheiligsten" liegt und die Gläubigen dazu ermuntert[9]. Es ist eine Wohltat gerade für den gehetzten und ausgelaugten Menschen unseres Maschinenzeitalters, unserer so völlig laisierten Umwelt, wenn er übertags einmal, bei einem Gang durch die Stadt im stillen Gotteshaus einkehrt. Der Meister ist da. Sein Friede und seine Stille nehmen uns auf. Seine Gnade hüllt den Beter ein. Der braucht gar kein Gebet zu sprechen. Wenn er nur lebhaft an seine Gegenwart glaubt. Dann wird ihm beim Meister wohl werden ähnlich den Menschen, die Jesus „in jener Zeit" beherbergen und besuchen durften.

Der Buddhismus in Burma

Reisebericht

LADISLAUS LADANY SJ

Ein vornehmer Burmese sprach das seltsame Wort: „Ich schäme mich, ein Burmese zu sein, aber ich bin stolz, ein Buddhist zu sein." Man könnte den ersten Teil dieser Äußerung weglassen; die Burmesen sind die bezaubernd-sten und liebenswürdigsten Menschen der Welt und haben am wenigsten Grund, sich dessen zu schämen, was sie sind. Selbst die Behauptung, sich zu schämen, ein Burmese zu sein, hat einen bezwingenden Charme. In welchem anderen Land könnte man eine solche Äußerung hören? Würde ein Chinese oder ein Japaner jemals sagen: „Ich schäme mich, ein Chinese, ein Japaner zu sein, aber ich bin stolz, Buddhist zu sein"?

„Ich bin stolz, ein Buddhist zu sein." Wenige gebildete moderne Chinesen oder Japaner würden auch nur zuhören, wenn man den Buddhismus erwähnte. Noch viel weniger würden sie mit aufrichtiger Hochachtung vor irgendeinem buddhistischen Mönch niederknien, wenn sie zufällig einem begegneten. Wenige ihrer Armen würden sich ihre schwerverdienten Pfennige monatlich absparen, um ein goldenes Blatt für den Turm eines Tempels zu opfern. Nicht viele ihrer Studenten verlören sich in langatmige Diskussionen über Sein oder Nichtsein oder über die richtige Methode der Meditation.

Es ist bezaubernd, in einem Land zu weilen, wo Rechtsanwälte und Ärzte gern über die Methoden der Meditation diskutieren, wo die Religion jeder-

[9] Vgl. u. a. *Pius XII.*, Rundschreiben über die heilige Liturgie (Mediator Dei) vom 20. Nov. 1947, nr. 130; 134; 172; 174. *Freiburg 1948.* Radioansprache Johannes XXIII. zum 17. Französ. Eucharist. Nationalkongreß zu Lyon 1959, *Osservatore Romano vom 6./7. Juli 1959, Nr. 154.* Im Auszug mitgeteilt in: *Geist und Leben 32 (1959) 270.*

mann so teuer ist, wo der Buddhismus jeden Sektor des nationalen Lebens durchdringt, die öffentliche und private Moral, die Erziehung, das Familienleben, das Gesetz, die Wirtschaft, die Kunst. Man kann Burma nicht verstehen, ohne etwas über burmesischen Buddhismus zu wissen.

Die beiden Formen des Buddhismus

Burma steht nicht allein. Den gleichen Typ des Buddhismus findet man — oder vielmehr: er regiert — in Ceylon, Thailand (Siam), Kambodscha und Laos. Es ist jene Art von Buddhismus, den die Buddhisten in China und Japan „Hinayana" nennen, das „Kleine Fahrzeug", im Gegensatz zu ihrem eigenen „Mahayana", dem „Großen Fahrzeug". Die Leute im Süden nehmen es übel, wenn man sie „klein" nennt, sie bezeichnen ihren eigenen Buddhismus als den südlichen Buddhismus, Theravada-Buddhismus.

In Burma merkt man, wie sehr die südliche Schule auf die nördliche herunterschaut. Man wird dauernd daran erinnert, daß Mahayana eine späte Abirrung des Buddhismus ist, die wenig mit dem Theravada, der reinen, unverfälschten Schule des Südens zu tun hat, die Buddhas Lehre in ihrer Unversehrtheit erhielt, ohne Ritual, ohne Kult, ohne Vergöttlichung Buddhas und anderer, manchmal mythischer Personen, ohne Glauben an das Übernatürliche und ohne Zuflucht zu ihm zu nehmen.

Dieser scharfe Gegensatz zur nördlichen Schule wurde vor kurzem von dem Mönch Bhikshu Sangharakshita aus Kalimpong, der selbst aus dem Süden stammt, („Der Verfasser", so sagt er von sich selbst, „ist selbst ein Theravadin durch seine Weihe") in einem Artikel des 1959 in Saigon erschienen Buches „Buddhismus heute" kritisiert. Bhikshu erklärt, daß sich im wahren Buddhismus widersprechende Feststellungen und Glaubenssätze sehr wohl miteinander vertragen sollten. Um das zu verdeutlichen, zitiert er aus einem alten Buch:

„Buddha hat erklärt,
Daß beides, Sein und Nichtsein, verworfen werden solle.
Weder als Sein noch als Nichtsein
Ist deshalb das Nirwana zu verstehen
. . . . . .
Wäre es wirklich klar,
Was Sein und was Nichtsein bedeutet,
Dann könnten wir die Lehre
Des Nirwana verstehen, das weder Sein noch Nichtsein ist."

Nichtsdestoweniger gibt es in der nördlichen wie südlichen Form des Buddhismus viele Schulen und viele auseinandergehende Meinungen über die wichtigsten Fragen. Ein Zeugnis dafür ist ein Buch mit dem charakteristischen Titel „Die buddhistischen Sekten des Kleinen Fahrzeugs" von André Bareau (1955), ein Buch für Fachleute.

Die Schwierigkeit mit dem Buddhismus liegt darin, daß die ersten schriftlichen Zeugnisse der Lehre des Gotama, des Buddha, vom zweiten buddhistischen Konzil stammen, — Jahrhunderte, nachdem der große Mann gelebt hatte, aus einer Zeit, als schon verschiedene „Sekten" existierten. Die Mahayana-Buddhisten sagen, sie hätten Buddha verstanden nicht dem Buchstaben nach, sondern seinem Geist nach, und sie hätten ihn weiterentwickelt. Für die Anhänger der südlichen Form ist das Häresie. Sie halten am Buchstaben der Tripitaka (oder Tipitaka) fest, von denen eine vollständige Übersetzung in die burmesische Sprache existiert — und jede Abweichung davon wird verdammt. Tripitaka selbst jedoch ist eine riesige Sammlung von Büchern, die weiten Spielraum für verschiedene Auslegung lassen.

Der alte Mönch von Mandalay

Dieses wenige wußten wir über Theravada, als wir den ehrwürdigen siebzigjährigen Mönch besuchten, biku, wie sie auf burmesisch sagen, Ehrwürden U Kethaya, zwischen den faszinierenden Tempeln auf den Buddhisten-Hügeln außerhalb von Mandalay, jener schlafenden Stadt, dem Mittelpunkt des burmesischen Buddhismus.

Ein Freund begleitete uns, der Hauptschriftleiter einer burmesischen Zeitung, der acht Jahre lang ein glühender Kommunist gewesen war und in den Dschungeln für ein besseres Burma gekämpft hatte. Vor vier Jahren gab er es enttäuscht auf, wie viele seiner Freunde. Er erzählte mir: „Es wird mir nun klar, daß es ein Fehler war, jugendliche Begeisterung, falscher Patriotismus. Ich komme sogar wieder zurück zu dem Glauben meiner Kindheit, dem Buddhismus." Er ist ein so liebenswerter Mensch, wie nur ein Burmese es sein kann.

Unser Besuch bei dem Ehrwürdigen wurde am Morgen festgesetzt. Wir gingen nachmittags zu dem Theravada-Tempel, zogen unsere Schuhe aus und gingen hinauf in den ersten Stock in eine weite und ziemlich kahle Halle, wo wir uns an einen großen Tisch setzten und warteten.

Als der alte Mönch kam — ein Mönch in noch mittleren Jahren begleitete ihn —, warf sich mein ex-kommunistischer Freund spontan zu Boden. Der alte Mönch setzte sich mir gegenüber; sein Gesicht war runzelig, seine Augen scharf und klug. Man brachte ihm einen Behälter, er langte von Zeit zu Zeit hinein und kaute etwas.

Die Unterredung dauerte über eine Stunde und wurde von meinem Herausgeber-Freund übersetzt, — einem glänzenden, gewandten Übersetzer. Es ist zu beachten, daß man, um den echten burmesischen Buddhismus kennenzulernen, kluge Mönche finden muß, die keine Fremdsprache sprechen (was in Burma Englisch bedeutet), die darum nicht durch westliche Begriffe und Ideen beeinflußt sind wie so viele burmesische Buddhisten.

Der alte Mönch gab rasche Antworten, in klaren, offenen Sätzen, in denen

eine Fülle kurz zusammengedrängt war. Er muß ein außerordentlich kluger Mensch sein.

Folgendes waren unsere Fragen und seine Antworten:

Erfuhr der Buddhismus im Lauf der Jahrhunderte irgendeine Veränderung?

In den Formen und Praktiken, ja.

In der Lehre? —

Ja, aber nicht im Wesentlichen.

Existiert die Materie?

„Nama, rupa, presinda", antwortet er in Pali.

Die wörtliche Übersetzung davon ist, wie mein Dolmetscher sagte: Geist, Materie, kritisch. Das bedeutet, daß beides, Geist und Materie, existiert, aber daß man sie mit kritischem Verstand betrachten müsse.

Der alte Mönch fuhr fort: Es gibt 31 Existenzweisen einschließlich der in dieser und jener in der anderen Welt: nur eine ist rein materiell, vier sind rein geistig und sechsundzwanzig sind geistig-materiell.

Woher wissen Sie das?

Buddha sagt es.

Ist dieser Glaube deshalb nur auf Autorität gegründet?

Ja. Um eine Geschichte zu erzählen: Als Buddha noch lebte, starb ein Kind. Die Eltern waren trostlos. Buddha sagte ihnen, das Kind sei ein Schutzgeist auf einem Stern geworden. Zum Beweis dafür beschwor er eines Tages den Schutzgeist von diesem Stern.

Glauben alle daran?

Nein, selbst zur Zeit Buddhas glaubten es nicht alle.

Woher stammt diese Welt?

Aus einem vorausgehenden chaotischen Zustand.

Und dieser?

Das All existiert in der einen oder anderen Form seit Ewigkeit.

Woher wissen Sie, daß sich Buddha nicht täuschen konnte?

Nach seiner Erleuchtung war er unfehlbar, er wußte die Wahrheit.

Und der Beweis dafür? Ist das bloßer Glaubensakt?

Ja, Buddha ist ein Übermensch.

Ist das Nirwana ewig?

Die Antworten sind geteilt. Im Nirwana gibt es weder Geist noch Materie.

Gibt es dort einen Gott?

Nein, dort ist kein Gott.

Stimmen die Mönche in der allgemeinen Lehre mit dem Buddhismus überein?

Nein, es gibt viele und große Unterschiede.

Ist die Mehrzahl der Mönche gut?

Ja, die Mehrzahl. Die schlechten werden ihres Mönchskleides beraubt. (Das bedeutet, daß sie nicht die typische gelbe Toga der Mönche tragen dürfen und deshalb ausgestoßen sind. Die Leute in Burma sprechen oft von Mön-

chen, die sich erstechen, von Mönchen, die Frauen in der Öffentlichkeit beleidigen. Aber im allgemeinen ist der Ruf der Mönche gut.)

Was ist mit denen, die nicht zu schlecht sind, aber nicht meditieren?

Sie werden behalten, aber als Novizen betrachtet.

Wie soll man meditieren?

Indem man an drei Dinge denkt: an die Tugenden Buddhas, an seine Lehre und an die sangha, d. h. das Mönchtum. (Vermutlich heißt das über die Regeln der Mönche und das gute Beispiel früherer heiliger Mönche nachdenken.)

Darf man zu jemand beten, wenn z. B. ein Kind krank ist?

Nein.

Darf man für einen Verstorbenen beten?

Wir können der Seele des Verstorbenen helfen durch unser Gebet, daß er in eine bessere Form hinein wiedergeboren werden möge.

Darf man vor einer Statue beten?

Das ist gestattet.

Was wird als Sünde betrachtet?

Eine Sünde ist, was von weisen Männern verdammt wird.

Ist die Scheidung erlaubt?

Ja, wenn beide Teile einverstanden sind, oder einseitig, wenn die Dorfältesten es gestatten.

Manche Burmesen sagen, daß man kleine Tiere, z. B. Hühnchen, töten dürfe, aber nicht große. Stimmt das?

Man darf Fleisch essen, wenn ein anderer das Tier getötet hat.

Aber heißt das nicht andere zur Sünde ermutigen?

Nein.

Manche sagen, daß der Buddhismus den modernen Fortschritt hindere. Ein gelehrter buddhistischer Laie sagte mir, daß man mit wenigem zufrieden sein muß und daß moderne Volkswirtschaftler, die beständig um mehr kämpfen, im Unrecht sind. Was sagen Sie dazu?

(Nach kurzer Überlegung) — Der Buddhismus hindert den Fortschritt nicht. Wie ich Ihnen schon sagte, ist dieses Universum, dieser Kosmos nur einer von vielen aufeinanderfolgenden Welten. Zufriedenheit mit wenigem ist nur für den nächsten Kosmos.

Wissen das alle Buddhisten?

Nein, viele wissen es nicht.

Nach so vielen Fragen stelle ich die letzte, wenn Sie gestatten. Was ist Ihre aufrichtige Meinung über den Katholizismus?

Alle Religionen haben etwas Gutes, aber wir Buddhisten glauben, daß nur der Buddhismus wahr ist. Wir denken, die Katholiken — er sagte es mit einem Lächeln in den Augen — sind im Unrecht mit der Sündenvergebung; Lohn und Strafe können nicht getilgt oder verändert werden; sie müssen kommen.

Mit dieser strengen, typischen Theravada-Antwort endete das Interview.

Wir dankten ihm. Mein Freund warf sich wieder auf den Boden, und der alte Mann zog sich zurück.

Seine Antworten waren bezeichnend und stellten die Wesenszüge des Theravada-Buddhismus klar heraus. Er leugnete die Existenz Gottes. Nichtsdestoweniger glaubte er, daß Buddha selbst sogar Herr über die Sterne und über Leben und Tod sei. Da war die Unbestimmtheit, wenn es um die letzten Wesenszüge des Glaubens an Buddha ging, gleichzeitig die Festigkeit dieses Glaubens. Ein gewisser Mangel an Interesse bezüglich moralischer Fragen, in der Definition der Sünde und in der Scheidungsfrage und ein schwankender Kompromiß in einem der Grundzüge buddhistischer Ethik: der Tötung lebender Wesen.

Als der alte Mönch mit heiterer Würde hinausging, ereignete sich ein Zwischenfall. Der begleitende Mönch blieb stehen und sah bekümmert drein. Mein Freund ging die Treppe hinunter und wir beide, der jüngere Mönch und ich, blieben in der großen Halle zurück. Er begann englisch zu sprechen, ein armseliges, gebrochenes Englisch. Er konnte nicht genug, als daß er meine Fragen hätte verstehen können, die ich dem alten Mönch gestellt hatte, aber er hatte mein Gespräch mit dem alten Mönch verstanden, indem er der Übersetzung gefolgt war. Er sah nun äußerst verstört und bekümmert aus und sagte, er würde gern mit mir sprechen, aber wegen seines schlechten Englisch könne unmöglich ein Gespräch zustande kommen. Mein Begleiter wartete unten, und ich mußte gehen.

Meditation

Wir gingen den Hügel hinunter und setzten uns in ein einfaches offenes Zelt, um uns zu erfrischen. Ich sagte meinem Freund, daß das, was der alte Mönch über die Gegenstände der Meditation gesagt habe, anders lautete als das, was man von anderen Mönchen höre und in englischen Übersetzungen burmesischer buddhistischer Bücher lesen könne. Der alte Mönch sagte, daß die Gegenstände der Meditation die Tugenden Buddhas, seine Lehre und das Beispiel heiliger Mönche der sangha seien, was der christlichen Meditation nahekomme, die um das Leben Christi, seine Lehre und das Beispiel heiliger Männer und Frauen kreise. Aber die geläufige Art, buddhistische Meditation zu erklären, ist anders. Vielleicht ist diese für Anfänger. Sie wird als bloß akrobatische geistige Übung beschrieben, einzig zu dem Zweck, die Selbstprüfung zu entwickeln. Die Übung beginnt damit, die Hände auf den Leib zu legen, um das Ein- und Ausatmen zu spüren: „ein", sagt man im Geist, „aus" sagt man im Geist. Das macht man ein paar Tage lang. Dann folgt ein ähnliches bewußtes Gewahrwerden aller körperlichen oder geistigen Funktionen. „Ich habe Durst. Ich möchte etwas trinken." „Ich sehe ein Glas Wasser. Ich strecke meine Hand aus. Ich fühle das Verlangen" usw. Jeder, auch der unbedeutendste physische oder geistige Akt sollte eingeleitet oder begleitet werden von dem Gedanken: „Ich tue das. Ich fühle jenes."

Offensichtlich kann dieses Bewußtwerden übertrieben werden, und, wenn es zu weit geht, könnte es jemand verrückt machen. Deshalb sagen die Mönche, daß niemand diese Übung ohne die Leitung eines weisen Mönches unternehmen solle, der dafür sorgt, daß man sein geistiges Gleichgewicht behält.

Die Bücher, die diese Meditation erklären, geben nicht immer auf dieses Gleichgewicht acht, wenn sie z. B. verlangen, daß man nicht nur, wenn man Schlaf hat, sich fortwährend im Geist vorsagen soll „Ich habe Schlaf", sondern auch, daß jemand, der schon mehr fortgeschritten ist in diesen Übungen und sich der Meditation hingibt, nur drei bis vier Stunden täglichen Schlaf brauche. Der Schlaf ist der Meditation hinderlich und wird deshalb als Übel betrachtet. Die Meditation sollte Tag und Nacht fortgesetzt werden.

Dies alles ging mir durch den Kopf und ich wandte mich an meinen Freund mit der direkten Frage: „Wie kann man von gewöhnlichen Leuten erwarten, daß sie das Meditieren lernen? Wenn sie nicht meditieren, welche religiöse Praxis üben sie dann?"

Seine Antwort war: „Die meisten Menschen können natürlich nicht meditieren, aber bei einer gewissen Gruppe verbreitet sich die Praxis des Meditierens. Unser ganzer Buddhismus besteht in der Meditation. Ein Laie kann sich für ein paar Tage oder Monate, ganz nach Wunsch, in ein Kloster zurückziehen und die Meditation üben. Streng genommen gibt es keine andere religiöse Praxis im Buddhismus (= in dieser Form des Buddhismus). Die meisten Menschen, die nicht meditieren können, haben sonst keine religiöse Übung." — Vielleicht hatte er recht. Es stimmt, daß man in großen Tempeln immer Menschen in einer Art Gebet sieht, aber ihre Zahl ist im Vergleich zur ganzen Bevölkerung verschwindend klein.

Die Mönche

Ein andermal ging ich mit einem andern Freund, einem Japaner, zu einem angesehenen burmesischen Buddhisten-Mönch, der in einer Buddhistensiedlung lebte, die „Die Einsiedelei" hieß. Diese Mönche wurden in Rangoon von dem großen Förderer des Buddhismus, dem früheren Premierminister U Nu, angesiedelt.

Der Mönch wohnte in einem der Zimmer in einer Reihe von Holzhäusern (die meisten Häuser in Burma sind aus Holz). Es war ein einfaches, aber sauberes Zimmer mit Bett, einem kleinen Bücherbrett, einem kleinen Schreibtisch und einem einzigen Stuhl, auf dem er saß, und einer Matte auf dem Boden. Er forderte uns nicht auf, uns auf die Matte zu seinen Füßen zu setzen, aber er erlaubte uns gütigst, unsere Schuhe anzubehalten. Die Mönche sind daran gewöhnt, geachtet zu werden und zu sitzen, während andere stehen. Er sprach gutes, fließendes Englisch, aber er erzählte uns wenig, von allgemeinen Dingen abgesehen, über den Buddhismus. Er brachte uns jedoch zu einer anderen Häuserreihe, damit mein Freund einen jungen japa-

nischen Buddhisten-Novizen treffen konnte. Dieser junge Mann von etwa 22 Jahren trug das burmesische safrangelbe Mönchskleid, das nur einen Arm bedeckt (eines der elegantesten Kleider der Welt, der römischen Toga ähnlich). Der junge Japaner schaute etwas ausgemergelt aus, hatte aber einen angenehmen, offenen Blick. Er erklärte auf Japanisch, er finde dieses Leben hart, da Klima und Kost sich so sehr von denen in Osaka unterschieden, wo er an der Universität studiert hatte, als er sich entschloß, den Buddhismus in seiner ursprünglichen Form kennenzulernen.

Er ist nicht der einzige junge Japaner, der sich in Burma den buddhistischen Mönchen angeschlossen hat. Es sind mehrere in verschiedenen Klöstern. Neulich mußten zwei junge Japaner mit Hilfe ihrer örtlichen Gesandtschaft heimgeschickt werden; die beiden waren durcheinander geraten, sei es durch das Klima und die Ernährungsweise dieses tropischen Landes, sei es durch die geistige Belastung dieser Meditationsart. Diese Lebensform in ihrer äußersten Einfachheit und Loslösung von materieller Bequemlichkeit ist, wenngleich sie nicht sehr verschieden ist vom Leben des Durchschnittsburmesen, nicht so geartet, das jemand aus nördlichen Ländern sie ohne Überanstrengung aushalten könnte.

Das Leben eines guten Mönchs ist nicht leicht. Er führt ein Leben äußerster Einfachheit, verbringt viel Zeit mit Meditation, und die jüngeren Mönche gehen auf die traditionelle Bettelreise durch die Straßen, indem sie mit beiden Armen den großen Ritual-Lackbehälter tragen. Jeder Reisende in Burma und in einem der anderen Theravada-Länder erinnert sich an die malerische morgendliche Szene: den Strom gelber Kleider, den frischen elastischen Gang, die gesammelten, schweigenden jungen Gesichter, — die Mönche, die ausziehen, ihre tägliche Nahrung zu erbetteln. Der südliche Buddhismus ist typisches Bettelmönchtum. Man sagt, daß jene, die aus reicheren Klöstern kommen, die Speisen nicht selbst essen, sondern den Armen geben. Die Mönche sammeln gewöhnlich ihre Nahrungsmittel bei den gleichen Familien oder Restaurants, wo die Leute sie achten und ehren; es garantiert ihnen geistlichen Segen.

Dieser schweigende, einsame Marsch Tausender von Mönchen in den frühen Morgenstunden (es gibt, wie man uns sagte, 30 000 Mönche unter den 200 000 Einwohnern der Stadt Mandalay) ist eine tägliche stumme Predigt der Armut, Loslösung und geistigen Sammlung und der Existenz der Sangha, des Mönchtums. Manchmal sieht man unter ihnen einen Bewohner des Westens (er trägt vielleicht einen Bart, ein ungewöhnliches Phänomen) in gelbem Kleid, der an diesem feierlichen Bettelzug teilnimmt.

Unter den Mönchen ist eine Vielzahl asiatischer Nationen vertreten und ungefähr dreißig aus dem Westen. Da ist z. B. ein dreiundzwanzigjähriges amerikanisches Mädchen in einem Nonnenkloster ein paar Meilen außerhalb von Mandalay. Nicht alle bleiben auf Lebenszeit. Ein Amerikaner verließ 1959 den Orden der Buddhistenmönche und kehrte in die USA zurück. An-

dere bleiben für längere oder kürzere Zeit; wieder andere veröffentlichen Artikel in burmesischen englischsprachigen buddhistischen Zeitschriften.

Jedes Dorf hat einen buddhistischen Tempel und eine Gruppe von Mönchen oder wenigstens einen einzelnen Mönch, der dort lebt. Er ist die höchste Autorität des Dorfes. Wie mein ex-kommunistischer Freund sagte, machte die Tatsache auf ihn den größten Eindruck, daß in Dörfern, die jahrelang von den Kommunisten besetzt gewesen waren (unter denen er gewesen war), trotz aller Gegenargumente die Verehrung der Mönche bei den Leuten nicht abnahm.

Ein Zeitungsherausgeber

In Mandalay wird eine englischsprachige buddhistische Zeitschrift von der burmesischen Gesellschaft herausgegeben unter dem Titel „Das Licht des Buddha". Sie erscheint nun das vierte Jahr und wird finanziell von einer Gruppe von Laien unterstützt, die den Herausgeberstab der Zeitschrift bilden. Unter ihnen sind drei Rechtsanwälte und ein Physiker. Die Artikel der Zeitschrift sind offenkundig für die westliche Öffentlichkeit geschrieben, obwohl von den 1000 Exemplaren nur 300 in den Westen geschickt werden. Viele Artikel beschreiben den Buddhismus in westlicher, meist christlicher Terminologie und vergleichen ihn mit westlicher Philosophie, vor allem mit dem Christentum. Das Christentum wird kaum, wenn überhaupt, mit Achtung genannt, und es wird betont, wieviel höher die Lehre des Buddhismus steht, — eine Religion, die nicht den Glauben an einen Erlöser oder an irgend etwas Übernatürliches noch an Gott selbst braucht. Eine Anzahl der Artikel will beweisen, daß der Theravada-Buddhismus ein reines, aber erlesenes Produkt menschlicher Intelligenz ist, daß alles auf Vernunft und Vernunft allein gegründet ist; Buddhas Lehre weist nur den Weg und hilft, sich seine eigenen Gedanken zu machen.

Wir besuchten einen der Herausgeber vom „Licht des Buddha", einen Rechtsanwalt, in seinem kleinen, aber gut ausgestatteten Holzhaus; er ist auch der Präsident der zentralbuddhistischen Gesellschaft. Wir hatten ein freimütiges Gespräch mit ihm. Wir stellten einige Fragen über das Recht in Burma, aber er lenkte die Unterhaltung rasch auf seinen Lieblingsgegenstand, den Buddhismus.

Es ist nicht leicht, in Kürze wiederzugeben, was er in ausgezeichnetem Englisch erklärte. Hinter seinem Schreibtisch war in den Regalen eine ganze Sammlung der Tripitaka in Burmesisch.

Er führte aus: es gibt keine Materie und keinen Geist, sondern alles ist aus geistigen und physischen Elementen zusammengesetzt. Wir fürchten uns nicht vor dem Tod. In Tod und Wiedergeburt geschieht nichts Wesentliches. Dieser Tod, der physische Tod, ist nur der konventionelle Tod. Der wirkliche Tod geschieht millionenmal in jeder Sekunde.

Die Idee von Belohnung und Strafe hat nicht viel Wert; man sollte nicht einmal daran denken. Einmal wird der Mensch verstehen, daß es weder Ma-

terie noch Geist gibt, nichts außer diesem Verständnis ist wichtig. Den wahren Buddhismus verstehen nur wenige, nur die klügsten und gebildetsten Menschen. Diejenigen, die ihren Gottesdienst in den Tempeln verrichten, sind keine wahren Buddhisten, und selbst die Mönche verstehen den wahren Buddhismus nicht.

„Heißt das, daß Sie nicht an die heiligen Pali-Schriften glauben?" wagten wir zu fragen.

„Nein", antwortete er auf seine sanfte, angenehme burmesische Art. Er war der Ansicht, nur er gebe die wahre Bedeutung der Pali-Schriften wieder. Die Mönche könnten die wahre Bedeutung der Tripitaka nicht erfassen, weil sie die westliche Philosophie nicht kennen, darum hätten sie kein Mittel, um das Wesen der Kanones zu verstehen.

„In der Tat" — und er begann eine lange Erklärung — „haben die realistischen, vernünftigen Philosophen recht, wie Bertrand Russell oder C. E. M. Joad, die es erkannt haben, daß der Unterschied zwischen Materie und Geist verwischt ist, daß es keine Materie und keinen Geist gibt; sie sind wahre Buddhisten."

Als ich sichtlich überrascht war, wiederholte er diese Behauptungen und versicherte, daß ich ihn nicht mißverstanden habe.

Was ihn und viele andere Buddhisten beunruhige, so sagte er, sei die eine Frage: Ist der Buddhismus eine Religion oder nur eine philosophische Richtung? Er halte ihn nicht für eine Religion, sondern nur für vernünftige Philosophie.

„Der Buddhismus", so fuhr er fort, „existiert in Burma in seiner reinsten Form, losgelöst von allen religiösen Garnierungen." Nicht zu reden vom Mahayana-Buddhismus, der eine völlige Verfallserscheinung sei, und nicht einmal in Ceylon werde der Buddhismus in seiner reinen Form aufrechterhalten; dort seien auch andere, religiöse, Motive mit ihm vermischt.

Modernismus

Dies war das einzige Mal, daß uns der Buddhismus, der Theravada-Buddhismus, so erklärt wurde, daß Bertrand Russell auf das buddhistische Podest erhoben wurde. Aber die Ansicht, daß Theravada nur eine menschliche Philosophie sei, daß Buddha nur ein diskreter Führer, ein Weiser sei, der jedem helfe, mit seinem Dasein fertig zu werden, daß der Buddhismus wenig, oder vielleicht nichts mit Religion zu tun habe, diese Ansicht ist unter den meist westlich gebildeten buddhistischen Laien fast allgemein verbreitet. Sie sind fest davon überzeugt, daß sie die wahre und echte buddhistische Philosophie besitzen, gestützt auf die Tripitaka. So sagte einer von ihnen, der eine hohe soziale Stellung innehatte: Das ist der Gipfel des menschlichen Denkens und der Verstandeskultur.

Wer aus dem chinesischen Bereich kommt, möchte wohl annehmen, man versuche Buddha so darzustellen, wie es in China mit Konfutse geschieht:

als den Weisen, der gesunde Grundsätze lehrt und die richtige Art, zu leben und zu handeln, — als einen tiefgründigen Humanisten.

Die Unterschiede zwischen Konfutsianismus und diesem Buddhismus sind jedoch ungeheuer. Konfutse erscheint im Lun Yü nie anders als ein menschliches Wesen, eine Person, die sich durch menschliche Weisheit und hervorragenden Verstand auszeichnet, während der Buddha der Tripitaka der „Erleuchtete" ist, der Dinge weiß, die ein gewöhnlicher Sterblicher nicht wissen kann. Konfutse hat kaum je spitzfindige philosophische Probleme berührt, während sich der Buddhismus um die Tiefe des Seins, der Geburt und des Todes des einzelnen und des Kosmos bewegt.

Es ist wohl richtiger zu sagen, daß es heute in Burma, wie in den übrigen Ländern des Theravada, zwei Schulen gibt, die sehr stark den Fundamentalisten und den Moralisten in der protestantischen Christenheit gleichen. Der alte Mönch auf den mandalayischen Hügeln war der Fundamentalist; er glaubte an die Wiedergeburt, an Belohnung und Strafe, an die Sünde, und an Buddha, den Herrn des Alls, der aber auf keinen Fall Gott ist. Die frommen buddhistischen Laien sind die Modernisten; sie gebrauchen die Terminologie des Theravada, passen sie aber der modernen westlichen Philosophie an und haben den religiösen Gehalt der Termini und der Kanones eliminiert. Es ist nicht sicher, oder besser: es ist unwahrscheinlich, die beiden Denkrichtungen nur am Unterschied zwischen Mönchen und Laien auszudrücken. Wahrscheinlicher ist, daß sie durch die Reihen beider hindurchgehen und daß die Stellung, die jeder einnimmt, in diesem individualistischen Land vom einzelnen abhängt.

Das Volk

Beide, Fundamentalisten und Modernisten, gehören — so könnte man sagen — zur esoterischen Gruppe der Buddhisten, zu jenen, deren Buddhismus wesentlich in der Meditation besteht. Die breiten Massen der gläubigen Buddhisten — und welcher Burmese ist nicht Buddhist? — stehen außerhalb dieser Kreise. Man sieht sie in den Tempeln oder, wie sie hier genannt werden, den Pagoden. Mittelpunkt der Pagode ist der Turm in indischem Stil, oft mit echtem Gold gedeckt und nicht weniger echten kostbaren Steinen (beides Produkte aus Burma selbst). Um den Turm liegen der Tempel, Steinbauten verschiedener Formen, mit Gängen, Höfen und kleinen Hallen, wo fromme Buddhisten ihre Andacht verrichten und die Tempelverkäufer Blumen als Opfergaben und Bilder als Andenken verkaufen. Einige dieser Tempel sind sehr groß, keiner ist stilrein (wie die Haupttempel in Bangkok). Die Architektur ist massiv, nicht so anmutig wie die der chinesischen Tempel; die Buddhastatuen in Rangoon sind prächtig geschmückt und mit modernen Lichteffekten ausgestattet. In Mandalay sind sie kunstvoller (Mandalay wurde erst im vorigen Jahrhundert erbaut), nehmen aber Auge und

Geist nicht so ein wie buddhistische Skulpturen in den Mahayana-Ländern oder die Skulpturen der alten Khmer-Kultur in Angkor.

Was das Auge anzieht, sind die Beter, Leute aus allen Altersstufen und Ständen, Männer und Frauen, Arme und auch gutgekleidete Universitätsstudenten. Wie in China verrichten sie ihre Andachtsübungen, ohne sich durch das Gaffen profaner Besucher und Touristen stören zu lassen. Im Unterschied zu den Betern in China machen sie es sich auf den Matten und Teppichen bequem, die zu Füßen der riesigen Buddhastatuen ausgebreitet sind. Man sieht dort Frauen sitzen und sich unterhalten, man sieht gutgekleidete Menschen (jedermann in Burma ist mit dem Sarong bekleidet, der hier longyi heißt) fromm die Hände falten oder auf den Fersen hocken in tiefer geistiger Sammlung. Sie scheinen eine Gnade zu erflehen von der göttlichen Figur, von der sie sich niedergeworfen haben, oder ihren Dank darzubringen für empfangene Wohltaten.

Die Buddhisten in Burma versichern jedoch, daß diese Eindrücke ganz falsch seien. Keiner dieser Menschen in den Pagoden bete, danke oder bitte. Buddhisten, so kann man von allen erleuchteten Menschen hören, bitten nicht, sie wünschen. Sie bitten nicht; denn sie glauben nicht, daß es jemand gibt, den man bitten oder zu dem man beten könne; sie wünschen.

Die Unterscheidung von bitten und wünschen klingt spitzfindig, aber wenn man sich die Formeln ansieht, die sie bei ihren „Gebeten" wiederholen, so findet man, daß sie lauten: „Laß es sein..." Frieden oder Glück, oder das und jenes.

Aber selbst wenn man die Bittenden demütig niedergeworfen sieht, ihre Gebetsformeln murmelnd, so gesammelt aussehend, wie ein menschliches Wesen nur aussehen kann, so wundert man sich: ist es möglich, daß diese Menschen nicht „beten"? Sie sitzen oder knien vor den riesigen strahlenden Buddhafiguren und diese winzigen menschlichen Gestalten scheinen sich selbst ganz hineinzuwerfen in die Gnade dieser übermenschlichen Kraft. Beten sie nicht?

Man hat uns gesagt, daß es einen kurzen volkstümlichen Satz gibt, den sie oft beim „Beten" wiederholen. Er heißt: „Veränderung, Mühsal, Abhängigkeit". Es klingt wie ein Abriß alles menschlichen Elends: Wechsel, vergangen oder befürchtet; mannigfaltige Mühsal; Abhängigkeit, die Unmöglichkeit, irgend etwas dagegen zu tun; unentrinnbar. Es ist eine Formel, die an Verzweiflung grenzt, in all ihrer Einfachheit eine pathetische Formel.

Wenn man sich in einem solchen Zustand fühlt (und wer fühlt sich nicht manchmal so?), nähme man sich wohl die Mühe und ginge zum Tempel und kaufte Blumen, die man in diesen geheimnisvollen Räumen dem strahlend glücklichen Buddha zu Füßen legt, würfe man sich nieder und öffnete sein Herz: Veränderung, Mühsal, Abhängigkeit — nur für nichts, für niemand, ins Leere, nur um sich selbst diese Worte zu wiederholen? Machte es nicht noch unglücklicher, zu wissen, daß niemand zuhört, niemand da ist, mit dem man sprechen kann, niemand, den man um weniger Veränderung, weni-

ger Mühsal, weniger Abhängigkeit bitten könnte; daß all dies, selbst die strahlende Buddhafigur, bloße Illusion ist?

Ein Ausländer, der dreißig Jahre in Burma gelebt hat, der fließend burmesisch spricht und die burmesische Lebensweise angenommen hat, sagte, daß er nie herausfinden konnte, was sich die Leute denken, die in den Pagoden ihre Andacht verrichten. Die Vermutung, daß sie eine Andacht verrichten, legen die Proteste der esoterischen Buddhisten nahe, die sehr schnell mit der Behauptung bei der Hand sind, daß die Leute in den Pagoden keine wirklichen Buddhisten seien.

Der Vorstoss des Buddhismus

Nicht jeder geht in Burma in den Tempel zum „Beten". Vermutlich tun dies viele nur, wenn sie durch „Veränderung, Mühsal..." dazu gedrängt werden, von denen Burma in den letzten zehn Jahren reichlich heimgesucht worden ist. Für die Mehrheit besagt ihr Buddhismus, wie schon erwähnt, keine religiöse Praxis und keine wie auch immer geartete Meditation. Nicht zu leugnen ist das tief eingewurzelte Bewußtsein, daß ein Burmese ein Buddhist ist. Es ist bei den burmesischen Rechtsgelehrten allgemein bekannt, daß, wenn vor Gericht nach der Nationalität gefragt wird (es gibt viele nationale Gruppen in Burma), der Burmese antwortet: Buddhist. Für ihn ist beides ein und dasselbe.

Aus diesem Gefühl heraus kamen der fromme Buddhist U Nu und viele andere zu der Meinung, daß ein Wiederaufleben des Buddhismus den Aufbau Burmas bedeute. Sie taten viel für das Wiederaufleben des Buddhismus in Burma und sogar über dessen Grenzen hinaus. Es herrschte das sichere Gefühl in Burma, daß die Theravada-Nationen, von Ceylon bis Laos durch ihr gemeinsames geistiges Erbe einander nähergebracht werden sollten.

Man träumte sogar von einer engeren politischen Bindung zwischen diesen Ländern. Wenn man jedoch die Geschichte der Beziehungen zwischen ihnen in alter und neuer Zeit kennt, wird einem klar, daß der Versuch, sie zu verbinden oder Länder wie Thailand und Kambodscha miteinander zu verschmelzen, noch viele Jahre erfolglos bleiben wird. Burma und Thailand haben denselben Glauben, aber der Volkscharakter und selbst das äußere Aussehen unterscheiden sich weitgehend. Die Thailänder sind von Natur aus und durch ihre Tradition ein Volk, das instinktiv der Autorität gehorcht. Für sie steht trotz aller Verfassungsänderungen die königliche Familie immer noch an der Spitze einer religiösen Pyramide. All dies ist der burmesischen Mentalität fremd, die extrem individualistisch zu sein scheint.

In Burma gibt es keine äußere Pyramide, die die Einheit der buddhistischen Nation versinnbilden würde. Aber das allgemeine Bewußtsein, Buddhist zu sein, und des Stolzes darauf herrscht dort, und wie U Nu kämpfte, um den Buddhismus zu fördern, so auch die Militärregierung des Generals Ne Win, mit einem anderen Akzent zwar, mehr volkstümlich, indem er sagt,

daß ein Buddhist, d. h. ein Burmese, kein Kommunist sein könne. Das ist in Burma ein nicht zu schlagendes Argument.

Es ist nicht leicht, den Sinn des Satzes zu definieren: „Wir Burmesen sind Buddhisten", wenn Buddhismus so verschiedenartig aufzufassen ist. Es ist noch schwieriger zu sagen, bis zu welchem Grad der Buddhismus das private und öffentliche Leben beeinflußt hat. Man hat das Gefühl, daß er überall eindringt und das ganze Leben und die Denkweise des Volkes in Burma durchdringt — oder hat umgekehrt das tropische Leben und Temperament des Volkes dieser Form des Buddhismus seinen Stempel aufgeprägt?

Da ist die typisch buddhistische Freundlichkeit der Menschen, verbunden mit besonderer Toleranz, die gewöhnlich als grundlegendstes Element der Bildung und Zivilisation betrachtet wird. Die Toleranz hat nur eine Grenze, und die ist erreicht, wenn ein Familienmitglied seine buddhistische Religion aufgeben und sich dem Christentum anschließen will. Dann kann dieses toleranteste Volk der Welt intolerant werden, und für junge Menschen, die die Wahrheit des christlichen Glaubens erkannt haben, ist es praktisch unmöglich, sich einer christlichen Gemeinschaft anzuschließen.

Davon abgesehen findet man die Freundlichkeit überall, und sie ist einer der entwaffnendsten und ansprechendsten Züge Burmas. Das läßt einen die äußere Strenge des Lebens vergessen und die Loslösung von der Materie, eine unbewußte Nachahmung des Lebens der Mönche. Daher kommt die äußerste Einfachheit des Lebens im Alltag, die Einfachheit im Wohnen, selbst bei Leuten, die sich mehr Luxus leisten könnten, die Einfachheit der Unterhaltungen; man findet sogar kaum ein Restaurant in den Hauptstraßen Rangoons, und Nachtklubs existieren nicht. Da ist weiterhin die äußerste Einfachheit in der Kleidung, der einfache langyi, den Männer und Frauen aller sozialen Schichten tragen, und das Schuhwerk ist nicht viel besser als die einfachen Sandalen der Bettelmönche.

Diese Sparsamkeit spiegelt sich in der Arbeitsweise. Der Buddhismus widersetzt sich dem Streben nach materiellen Dingen, und der Zweck der Arbeit liegt einzig im Erwerb des täglichen Lebensbedarfs. Darum sind Geld und Reichtum, überraschenderweise, wie es vielleicht erscheinen mag, keine blendenden Versuchungen für die Menschen in Burma wie in anderen Theravada-Ländern, ist eine höhere Bezahlung kein Antrieb für mehr Arbeit. Auch die Bauern sind damit zufrieden, so viel zu erzeugen, als zur Deckung ihres täglichen Lebensbedarfs genügt; sie sehen keinen Grund dafür, sich zu plagen, um zwei oder drei Ernten aus ihrem Land zu gewinnen, wenn eine Ernte für das bloße Auskommen genügt.

Dieses mangelnde Interesse an materiellem Fortschritt betrachten moderne gebildete Burmesen als Gefahr für die Nation, da sie mit der Entwicklung anderer Nationen nicht wird Schritt halten können. Man hält es für bedauerlich, daß Burma keine moderne Industrie hat, daß selbst handwerkliche Betriebe sehr zurückgeblieben sind; daß sich die Burmesen nicht für den Handel interessieren und bis vor kurzem (als die Regierung ver-

suchte, die Situation zu sanieren) der Handel noch völlig in den Händen der Chinesen war. Die handwerklichen Arbeiten wurden — und werden immer noch — von armen Indern verrichtet.

Jedoch gibt es heute selbst hochgebildete westlich orientierte Burmesen, deren buddhistische Überzeugung dahin geht, daß die westlichen Wirtschaftswissenschaftler im Unrecht seien, wenn sie von der Notwendigkeit eines stets wachsenden Wohlstands und Reichtums, des individuellen wie nationalen, sprechen; dies führe nur zu einem wachsenden Elend des menschlichen Geistes. Besser sei es zu lernen, sich mit wenigem zu begnügen.

Es liegt viel Wahres in diesem Argument, aber das Burma von heute kann es sich nicht leisten, diesen Rat zu befolgen. So klafft ein sichtbarer Riß zwischen der Notwendigkeit, daß Burma sich entwickle, und dem Wunsch, die buddhistische Einfachheit des Lebens zu bewahren. In Burma ist dieser Riß äußerlich weniger sichtbar als in Thailand, wo beide, der Buddhismus und das moderne Leben des Wohlstands, durch die Gegenwart von Ausländern und die Anziehungskraft der amerikanischen Lebensart hervorgerufen, als unvereinbar erscheinen. Der Buddhismus hat offensichtlich noch kein gedankliches und geistiges System ausgearbeitet, um geistigen und materiellen Fortschritt miteinander zu vereinen. Aber der alte Mönch von Mandalay sagte, die meisten Buddhisten wüßten nicht, daß man erst im folgenden Kosmos keinen Fortschritt wünschen solle, im jetzigen hingegen durchaus. Ob dieser schwache Punkt im modernen buddhistischen Leben eine Schwäche der buddhistischen Lehre oder ob die buddhistische Lehre nur die Kristallisation der angenehmen alten primitiven Lebensart ist, ist schwer zu sagen. Sicher ist, daß er den echten Burmesen und den echten Buddhisten vor ein Dilemma stellt: Sollen wir unsere Geistigkeit behalten und uns damit abfinden, wirtschaftlich rückständig zu bleiben, oder sollen wir uns auf eine Modernisierung des Landes einlassen und das Gedränge und ehrgeizige Streben annehmen, das kaum neben der buddhistischen Geistigkeit unseres Landes bestehen könnte? Dieses Dilemma existiert; aber im Burma von heute ist es noch nicht bewußt formuliert. Burma ist noch die schlafende Schönheit, die eine kleine Gruppe energischer Burmesen gern wecken möchte.

Ein Wandel muß jedoch kommen. Die Anwesenheit der Kommunisten, die Tatsache, daß sich viele idealistische junge Leute ihnen nach dem Krieg anschlossen in der Absicht, das Land aufzuwecken, sind Anzeichen, daß ein Wandel kommen muß. Viele dieser jungen Leute haben die Partei wieder verlassen, aber ihre Vaterlandsliebe und der Wunsch nach einem besseren und stärkeren Burma besteht fort. Man spricht in Burma nicht sehr offen davon, doch besteht die Tatsache, daß die überwältigende Zahl und das überwältigende Gewicht der Mönche Probleme hervorruft, die zwar heute noch gut aufgenommen werden, die aber auf dem Hintergrund der Modernisierung des Landes in anderem Licht erscheinen.

Im Buddhismus selbst liegt trotz seines gegenwärtigen Wiederauflebens ein Element der Unfruchtbarkeit. Der schon zitierte Bhikshu aus Kalimpong

schreibt: „Schnitt und Farbe des Mönchgewandes, ob es nun mit einer unbedeckten Schulter getragen wird oder nicht, ob die Augenbrauen wegrasiert werden oder nicht, was für eine Art von Schirm getragen werden soll, welche Schuhe getragen werden, — das sind immer noch bei den Mitgliedern des Theravada-Zweiges der Sangha (das Mönchtum) brennende Fragen, von deren befriedigender Lösung in Wahrheit die Existenz des Buddhismus abhängt."

Diese Worte sind vielleicht zu scharf, aber es ist Tatsache, wie jede Geschichte des Theravada-Buddhismus zeigt, daß dies die Hauptfragen waren, die den südlichen Buddhismus jahrhundertelang bewegten und noch bewegen. Solche Fehler jedoch, die auch im christlich-monastischen Leben nicht unbekannt sind (vgl. *Geist und Leben* 34 (1961) 129), mindern den geistigen Wert des Theravada-Buddhismus nicht.

Ein ernsthafterer Mangel des südlichen Buddhismus ist seine zu starke Konzentration auf das monastische Leben und das Fehlen einer Führung für die Laien in Fragen des sittlichen Lebens. Wie uns der alte Mönch in Mandalay in so bewundernswert bündiger Form gesagt hatte und wie auch von vielen Leuten in Burma bestätigt wird, gibt es wenige moralische Regeln — abgesehen von der Freundlichkeit und Toleranz, die gerade in der Luft liegen —, die dem Volk als Richtschnur dienen könnten. Es ist das Land der Freiheit, wo bemerkenswerterweise die Frauen den Männern völlig gleichberechtigt sind und z. B. die gleiche Freiheit wie die Männer haben, sich des Ehebandes zu entledigen. Der Theravada-Buddhismus und das Mönchtum haben eine ungeheure Autorität, aber sie kümmern sich grundsätzlich wenig um das tägliche Leben des Volkes.

Die Buddhisten in China sagen, daß sich das „Kleine Fahrzeug" nur um das eigene individuelle Heil kümmere und nicht wie das „Große Fahrzeug", das Mahayana, von Boddhisatwas spricht, die sich selbst opfern und sich weigern, ins Nirwana einzugehen, bis alle lebenden Wesen gerettet sind. Diese Behauptung ist in ihren Grundzügen nicht unwahr; daher stammt die völlige Freiheit des einzelnen in Burma, mit allen angenehmen und unangenehmen Folgen solch unbegrenzter Freiheit.

Die Kirche unter den Buddhisten

Die katholische Kirche in Burma erfreut sich der Freiheit und freundschaftlicher Beziehungen zu den Behörden. Die Kirche hat ihre Bauten und ausgezeichneten Schulen, die nicht nur von Katholiken, sondern ebenso von vielen buddhistischen Kindern besucht werden.

1959 gab es sieben kirchliche Distrikte in Burma, die von den Missionsgesellschaften von Paris und Mailand, von den Columban-Patres und dem amerikanischen Zweig der Väter Unserer Lieben Frau von La Salette betreut werden. Die Gesamtzahl der Katholiken wird auf 200 544 geschätzt, etwa

ein Prozent der Gesamtbevölkerung Burmas, — ein ähnlicher Prozentsatz wie in China vor 1949.

Die Kirche leidet unter den Einreisebeschränkungen für neue Missionare, Beschränkungen, die nicht eigens gegen die Missionare, sondern gegen alle Ausländer gerichtet sind.

Die meisten Konversionen zum Christentum, katholischem wie protestantischem, kommen aus den Reihen der nichtburmesischen Völkergruppen in Burma — eine Tatsache, die die christlichen Kirchen in Burma in den Augen der Burmesen selbst in ein besonderes Licht rückt. Da war ferner der bewaffnete Aufstand der Karens — von denen eine große Anzahl Christen waren, meist Baptisten — gegen die Burmesen; eine schlimme Sache für die Burmesen und die christlichen Kirchen in Burma. Es ist dem Geist der Toleranz der Burmesen zuzuschreiben, daß es keine schlimme Wiedervergeltung gegen die christlichen Gruppen des Landes hervorrief.

Zu einer engeren Berührung mit den eigentlichen Burmesen ist es unseres Wissens noch nicht gekommen, und die Missionare, klein an Zahl und eifrig in der Sorge um ihre Herde, haben keine Zeit, nähere Beziehungen mit den buddhistischen Burmesen anzuknüpfen, die bis jetzt als unbekehrbar erschienen.

Der Missionar sollte Konversionsstatistiken vergessen und sich näher über den Buddhismus in Burma informieren, durch Bücher und mehr noch man viel an Güte und Toleranz und Edelsinn lernen könnte, schüfe, wenn dauernde freundliche und demütige Kontakt mit diesen Menschen, von denen man viel an Güte und Toleranz und Edelsinn lernen könnte, schüfe, wenn nicht Konversionen, so doch wenigstens besseres gegenseitiges Verstehen. Auf diese Weise könnten viele Mißverständnisse über das Christentum und die Kirche geklärt werden. Die alten Mönche von Mandalay würden die Vergebung durch Christus nicht mehr als Laxheit betrachten; ernsthafte Buddhisten würden gewahr, daß es unter den Christen keine esoterische Religion gibt, daß die christliche Geistigkeit tief ist, daß auch wir uns mit dem Problem von Sein und Nichtsein befassen, mit den Geheimnissen der Analogie des Seins. Vielleicht werden sie eines Tages erkennen, daß das Christentum die Religion der Wärme und Liebe ist und doch nicht weniger ernst ist als das Theravada, daß sich im Christentum Beschauung und Tat, Loslösung und Kampf für den Fortschritt zu völliger Harmonie verbinden können, daß wir auch Menschen sind, die, obgleich sie am Besserwerden dieser Welt arbeiten, nicht von dieser Welt sind, daß wir hier schon in einer Welt leben, die nicht weniger geistig ist als die ihre.

Die Exemtion der Ordensleute

WILHELM BERTRAMS SJ

„Die Exemtion, bereits im 13. Jahrhundert zu einem die größten Geister bewegenden Streitpunkt geworden, stand seit dieser Zeit immer wieder als Klagegrund auf der Tagesordnung der Konzilien."[1] Kein Wunder deshalb, daß die Ankündigung eines ökumenischen Konzils auch heute wieder die Exemtion der Ordensleute in das Blickfeld der kirchlichen Öffentlichkeit gerückt hat. Hie und da in der Hoffnung, daß die Exemtion fallen möge; auf der andern Seite mit der Befürchtung, die Exemtion werde trotz ihrer langen Tradition als nicht mehr zeitgemäß mißverstanden. Beides, Hoffnung und Befürchtung, dürfte sachlich wenig begründet sein. Tatsächlich führte die Diskussion der hier sich stellenden Fragen zu einer vorsichtigen Stellungnahme, wenn sie die geschichtliche Entwicklung auch nur summarisch zur Kenntnis nähme; wenn sie das geltende Recht in seiner Ausgewogenheit in bezug auf alle begründeten Erfordernisse des kirchlichen Lebens und des Lebens der religiösen Gemeinschaften berücksichtigen wollte; wenn sie, vor allem, den inneren Sinngehalt der Exemtion beachtete.

Die geschichtliche Entwicklung der Exemtion

Die religiösen Gemeinschaften[2] in der Kirche beruhen auf dem Grundsatz der freien Einung, insofern es der freien Entscheidung der einzelnen Mitglieder anheimgestellt ist, sich ihnen anzuschließen. Die religiösen Gemeinschaften hatten zunächst privaten Charakter; an die Anerkennung als von der Kirche organisierte Gemeinschaften dachte niemand. Sie führten innerhalb der Kirche das Leben der evangelischen Räte als Gemeinschaftsleben; sie entwickelten sich eigengesetzlich und eigenständig, insofern sie sich aus sich heraus ihre Satzungen schufen und Leitungsorgane bildeten.

Nachdem das so organisierte Gemeinschaftsleben etwa vom 5. Jahrhundert an auch als eigentlich kirchlich anerkannt worden war, bedeutete dies

---

[1] *Audomar Scheuermann*, Die Exemtion nach geltendem kirchlichen Recht mit einem Überblick über die geschichtliche Entwicklung, *Paderborn 1938*. 70. Für die geschichtliche Entwicklung und das geltende Recht sei auf dieses Werk verwiesen. Die folgenden Ausführungen wollen vor allem den Sinngehalt der Exemtion aufweisen. Sie machen nicht den Anspruch, die einzelnen Bestimmungen des geltenden Rechtes vollständig darzulegen.

[2] Gemäß can. 488 des kirchlichen Gesetzbuches ist eine religiöse Gemeinschaft (religio) eine von der kirchlichen Autorität anerkannte Vereinigung, deren Mitglieder durch öffentliche Gelübde sich verpflichten, nach der evangelischen Vollkommenheit zu streben. Orden (ordo) ist eine solche Gemeinschaft, in der feierliche Gelübde abgelegt werden; religiöse Genossenschaft (congregatio religiosa) ist eine solche Gemeinschaft, in der einfache Gelübde abgelegt werden. Diese Begriffsbestimmungen wurden erst durch das kirchliche Gesetzbuch aufgestellt. Das ist zu beachten, wenn sie — wie hier — auf die frühere Zeit angewandt werden.

nicht, daß das Kloster einfach der Leitung des Bischofs unterstanden hätte. Die klösterliche Gemeinschaft lebte ihr eigenes Leben unter dem eigenen Abt, weil sie auch als von der Hierarchie anerkannte Gemeinschaft doch ihre Eigenständigkeit bewahrte. Wohl hatte sich die klösterliche Gemeinschaft als solche in das Ganze kirchlichen Lebens einzuordnen, und insoweit unterstand das Kloster auch dem Bischof.

Daß es dabei zu Kompetenzstreitigkeiten kommen konnte, ist ohne weiteres verständlich. Diese führten, vor allem in der Zeit der immer mehr in Erscheinung tretenden päpstlichen Gewalt, die Klöster zu dem Bestreben, nicht mehr dem Bischof, sondern unmittelbar dem Hl. Stuhl unterstellt zu werden. Eine ganze Reihe von Klöstern erlangte im Lauf des Mittelalters das Privileg der Exemtion, d. h. der Befreiung von der Unterstellung unter den Bischof; die Wirksamkeit dieses Privilegs hing jedoch weithin von den tatsächlichen Machtverhältnissen ab.

Die vom Kloster Cluny um die Jahrtausendwende ausgehende Reformbewegung war gerade deshalb so wirksam und von Dauer, weil diese von ernst religiösem Geist beseelten Klöster unter der Oberleitung des Abtes von Cluny blieben. Dieser nahm im ganzen Verband eine bischofsähnliche Stellung ein und unterstand seinerseits nur dem Hl. Stuhl. Damit war die Exemtion zu einem allgemeinen Privileg eines Verbandes von Klöstern geworden: es blieb im weiteren Verlauf nicht auf die Cluniazenser beschränkt. Das Privileg garantierte das Eigenleben des Klosters vor allem durch die Freiheit der Abtwahl und die Befreiung von der bischöflichen Visitation und Strafgewalt.

Die durch die Tätigkeit der Mendikantenorden im Hochmittelalter geschaffene religiöse Volksbewegung trug zur Erweiterung der Exemtion bei. Es entstand eine neue Form der Seelsorge außerhalb der bisherigen traditionellen Stätten der Diözese und Pfarrei. Auf diese Weise kam die Seelsorge weithin unter die Leitung der Ordensobern, die vom Hl. Stuhl sogar ermächtigt wurden, die Vollmacht für Predigt und Beichthören zu erteilen. Die Wirkungen der Exemtion blieben also nicht mehr beschränkt auf den inneren Bereich der privilegierten Klöster, auf ihr inneres Leben, sie erstreckten sich auch in die Öffentlichkeit der Kirche. Namentlich die Möglichkeit, bei den Ordenspredigern zu beichten, mußte in einer Zeit, da die Gläubigen für die Beichte ausschließlich an den eigenen Pfarrer verwiesen waren, als unerhörte Neuerung empfunden werden.

Im ausgehenden Mittelalter kam es dann vielfach zu einem Mißbrauch der gewährten Privilegien. In den damaligen kirchlichen Wirren (Exil von Avignon, abendländisches Schisma, Renaissance-Päpste) wurden auch Exemtionen gewährt, die nicht zu rechtfertigen waren. Für das kirchliche Leben, ja für die Orden selbst, wurde die praktisch geübte Exemtion zu einem schweren Übel. Mit Recht mußten die Bischöfe auf die Wiederherstellung ihrer Leitungsgewalt dringen. Auch in Rom setzte sich die Auffassung durch,

daß eine wirksame Reform des kirchlichen Lebens unmöglich sei, solange die Möglichkeit bestand, sich dieser Reform mit Berufung auf die Exemtion zu entziehen.

Das Trienter Konzil (1545—1563) unterstellte das öffentliche kirchliche Leben wieder der Leitungsgewalt der Bischöfe. Das Eigenleben der religiösen Gemeinschaften unter der Leitung der eigenen Obern blieb rechtlich anerkannt; den höheren Obern verblieb auch weiterhin innerhalb des Ordens als Trägern der kirchlichen Leitungsgewalt eine bischofsähnliche Stellung. Doch wurde den Bischöfen eine Reihe von Vollmachten auch in bezug auf die exemten Ordensleute gewährt; diese Vollmachten übten sie jedoch nicht kraft ihrer bischöflichen Leitungsgewalt aus, sondern als Delegaten des Hl. Stuhles — womit die Exemtion als Prinzip eigens unterstrichen wurde. Immerhin wurde so die gesamte Seelsorge, auch soweit sie von exemten Ordensleuten ausgeübt wird, dem Bischof unterstellt; die Verfehlungen gegen die religiöse Disziplin, soweit sie sich auf das öffentliche kirchliche Leben auswirkten, wurden der Strafgewalt der Bischöfe übertragen.

Zu den eigentlichen Orden kamen nach dem Trienter Konzil noch religiöse Gemeinschaften mit einfachen Gelübden, also Gelübden, deren rechtliche Wirkungen nicht so weit gehen, wie die rechtlichen Wirkungen der feierlichen Gelübde in den Orden. (Erst im 19. Jahrhundert wurden diese religiösen Gemeinschaften als im eigentlichen Sinn kirchenrechtlich religiöse Gemeinschaften neben den Orden anerkannt.) Vor allem waren es die Erfordernisse der Seelsorge, des Unterrichts, der Krankenpflege u. ä., die zur Gründung dieser religiösen Gemeinschaften von Männern und Frauen führten.

Das geltende Recht

Damit kommen wir zum geltenden Recht des kirchlichen Gesetzbuches, des Codex iuris canonici, das seit dem Jahre 1918 in Kraft ist. Es entspricht im großen und ganzen der Rechtslage, wie sie vom Trienter Konzil geschaffen wurde.

Die religiösen Genossenschaften sind für gewöhnlich zunächst diözesanen Rechtes, d. h. den Bischöfen unterstellt. Doch führen sie ihr eigenes Leben unter der unmittelbaren Leitung ihrer Obern. Im Lauf der Zeit werden sie nach entsprechender Ausbreitung und Bewährung meist päpstlichen Rechtes. Die innere Leitung und die religiöse Disziplin unterstehen grundsätzlich den eigenen Obern, so zwar, daß vor allem in den männlichen Brüdergenossenschaften und in den Schwesterngenossenschaften der Bischof ein weitgehendes Aufsichtsrecht hat. Schließlich sind sie, was die Wirtschaftsführung angeht, von einigen Ausnahmen abgesehen, nicht verpflichtet, außerhalb ihrer Genossenschaft Rechenschaft abzulegen.

Zu all dem kommt in den eigentlichen Orden die Exemtion, d. h. die höheren Obern haben innerhalb des Ordens eine dem Bischof ähnliche Stellung. Sie sind selbst Träger der kirchlichen Leitungsgewalt, so daß die Ordens-

leute sowie ihre Häuser und Kirchen der gewöhnlichen Leitung des Bischofs nicht unterstehen. Die religiösen Priestergenossenschaften (die also nicht Orden sind) sind nicht exemt; doch wurde einigen unter ihnen die Exemtion zugestanden. Da die kirchliche Leitungsgewalt nur Priestern anvertraut wird, können religiöse Brüder- und Schwesterngenossenschaften nicht exemt sein; Frauenklöster mit feierlichen Gelübden können den Obern der entsprechenden Männerorden unterstehen; doch ist hier die Leitung auch des Bischofs rechtlich weithin gegeben.

Die Grenzen der Exemtion

Grundsätzlich unterstehen die exemten Ordensleute den Bischöfen in allen Angelegenheiten, deren Auswirkungen nicht auf die religiöse Gemeinschaft beschränkt bleiben, sondern sich auch auf das kirchliche Leben außerhalb der religiösen Gemeinschaft ausdehnen. So ist die Errichtung eines neuen Hauses von der Zustimmung auch des Bischofs abhängig; die örtliche Lage der mit dem Haus etwa zu errichtenden Kirche (nicht der Bau einer Kirche als solcher) bedarf einer eigenen Zustimmung des Bischofs. Die exemten Ordensleute bedürfen der Vollmacht zur öffentlichen Verkündigung des Wortes Gottes (Predigt, Katechese usw.) seitens des Bischofs, auch wenn es sich um ihre eigenen Kirchen handelt. Sie bedürfen der Vollmacht des Bischofs zum Beichthören, sofern es sich nicht um Hausgenossen handelt. Dazu kommen gewisse Beschränkungen bezüglich der Spendung der anderen Sakramente, abgesehen davon, daß Trauassistenz und Spendung der heiligen Ölung Pfarrecht sind. Damit sind die exemten Ordensleute für das gesamte Gebiet der Lehrverkündigung und der Seelsorge (im weitesten Sinn) dem Bischof unterstellt. Ferner bedürfen sie auch der bischöflichen Druckerlaubnis für die Veröffentlichung von Druckschriften, soweit das Imprimatur auch sonst erforderlich ist. Schließlich besteht die Strafgewalt des Bischofs in allen Dingen, in denen die exemten Ordensleute ihm unterstehen, wie auch in bezug auf alle Straftaten, die die Obern zu bestrafen versäumen. Daß alle in der Pfarrseelsorge stehenden Priester auch dem Bischof unterstehen, bedarf kaum der Erwähnung.

Zusammenfassend läßt sich demnach sagen: Das geltende Recht sichert einerseits das Eigenleben der religiösen Gemeinschaften; in den exemten Priestergemeinschaften ist auch Lehrverkündigung und Seelsorge innerhalb der Gemeinschaft den eigenen Obern unterstellt. Anderseits sind auch die exemten Ordensleute, sobald sie in der kirchlichen Öffentlichkeit erscheinen, vor allem in der Lehrverkündigung und ihrem Seelsorgswirken dem Bischof unterstellt. Die kirchliche Öffentlichkeit steht in ihrer ganzen Ausdehnung unter der Leitung und Aufsicht des Bischofs.

So hat die geschichtliche Entwicklung dazu geführt, daß gemäß den Erfordernissen des religiösen Gemeinschaftslebens das Eigenleben der religiösen Gemeinschaften rechtlich sichergestellt ist; daß gemäß den Erforder-

nissen eines geordneten kirchlichen Lebens Leitung und Aufsicht des Bischofs in bezug auf das ganze öffentliche Leben der Diözese rechtlich gesichert sind.

Der Sinngehalt der Exemtion

Das Eigenleben der religiösen Gemeinschaften in der Kirche bis zur Exemtion ist also zunächst ein Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung. Schon seit Jahrhunderten gehört die Exemtion zu den Institutionen des kanonischen Rechtes; sie wurde auch in das kirchliche Gesetzbuch aufgenommen. Doch kann diese rechtsgeschichtliche Entwicklung nicht das letzte Wort sein, das zur Exemtion zu sagen ist. Letztlich wird sich die Exemtion nur aus ihrem Sinngehalt erklären lassen. Tatsächlich entspricht das Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung dem Sinngehalt der rechtlichen Institutionen des religiösen Gemeinschaftslebens, auch in dessen Zusammenspiel mit dem kirchlichen Leben der Diözese. Insofern läßt sich berechtigterweise sagen, daß die geschichtliche Entwicklung endgültig kaum zu einem andern Ergebnis führen konnte.

Das Eigenleben und die Eigenständigkeit der Orden

Die Kirche ist die große Gemeinschaft all derer, die in und durch Christus miteinander verbunden sind. Sie ist räumlich nicht begrenzt; sie umfaßt alle Getauften, die im wahren Glauben sich Christus anschließen. Alle haben die Aufgabe, das Christusleben in sich zu erhalten und es zur Vollreife Christi zu entwickeln. „Seid vollkommen wie euer himmlischer Vater vollkommen ist“ (Mt 5, 48), ruft Christus der Herr deshalb allen Gläubigen zu, auf welchen Lebenswegen sie auch gehen. Doch hat er selbst in den evangelischen Räten der Armut, der Keuschheit, des Gehorsams auf einen Weg hingewiesen, der zielunmittelbarer ist. Was liegt näher, als daß Menschen, die diesen Weg gehen wollen, sich zusammenschließen, um gemeinsam das Leben der evangelischen Räte zu führen? Tatsächlich ist dieses Verlangen der Ursprung aller religiösen Gemeinschaften in der Kirche; auch diejenigen unter ihnen, die schon seit Jahrhunderten bestehen, bewahren in dem Sinn stets den Charakter der freien Einung, daß sie sich ausschließlich aus Freiwilligen ergänzen, daß der Anschluß auf dem „Rat“ Christi, nicht aber auf einem Gebot beruht.

Dazu kommt, daß die Kirche als fortlebender Christus, als Christi Leib, die ganze Fülle Christi zur Darstellung bringen soll, daß aber die einzelnen Gläubigen und Gemeinschaften in der Kirche ihrer menschlichen Begrenztheit wegen immer nur jeweils einen bestimmten Zug dieser Fülle verwirklichen können. Auch die religiösen Gemeinschaften wollen durch das Leben der evangelischen Räte einen besonderen Wert verwirklichen aus der Fülle jener Werte, die zusammen den Reichtum Christi ausmachen, das über-

natürliche Leben, insofern es der Kirche in menschlicher Weise anvertraut ist[3].

So ist es offenbar, daß die religiösen Gemeinschaften der Kirche eine Seite ihres Lebens darstellen, die für dessen innere Struktur von großer Bedeutung ist. Das Bestehen dieser Gemeinschaften als solches weist die Gesamtheit der Gläubigen auf den überragenden, absoluten Wert des übernatürlichen Lebens hin, auf das eschatologische Heil als letztes Ziel aller Gläubigen. Dazu kommt der besondere Wert, den die einzelnen religiösen Gemeinschaften erstreben, und dessen Verwirklichung ihre Tätigkeit gilt: der feierliche Gottesdienst (das opus Dei etwa der Benediktiner), die Verkündigung des Wortes Gottes, Unterricht, caritative Werke usw.

Die innere Struktur des kirchlichen Gemeinschaftslebens ist von dem zu verwirklichenden übernatürlichen Leben bestimmt. Sie prägt ihrerseits auch das äußere Gefüge dieses Lebens. Denn auch in der Kirche, wie in jeder Gemeinschaft, bedarf die gemeinsame Wertverwirklichung der äußeren Ordnung, einer Organisation, die als Ganzes das Gemeinwohl der Kirche ausmacht. Diese ordnet alle gemeinschaftliche Tätigkeit der Gläubigen auf das übernatürliche Leben hin. So bestimmt auch in der Kirche die innere Struktur die äußere Ordnung.

Wie im natürlichen Bereich, so fordert auch in der Kirche der Vollzug des kirchlichen Lebens notwendig eine Gliederung räumlicher Art, wie sie vor allem in der Diözese gegeben ist. Die Diözese erfaßt an sich ohne weiteres alle Gläubigen, die ihr Gebiet bewohnen. Denn, obgleich räumlich begrenzt, verwirklicht sie das kirchliche Leben in seiner ganzen Fülle[4].

Die religiösen Gemeinschaften anderseits als Vereinigungen von Gläubigen, die durch das Leben gemäß den evangelischen Räten bestimmte übernatürliche Werte verwirklichen wollen, sind zwar dadurch, nicht jedoch räumlich begrenzt. Und nicht anders als die der Gesamtkirche und die der Diözese fordert ihre innere Struktur eine gemäße Organisation: die Normen des Gemeinschaftslebens und ihre Leitung. Und zwar fordert der eigene, von der religiösen Gemeinschaft zu verwirklichende Wert auch eine eigene Leitung um so mehr, als die damit gegebene besondere gemeinsame Tätigkeit nicht nur dem christlichen Leben im allgemeinen, sondern auch dem Leben der evangelischen Räte einen besonderen, der Tätigkeit entsprechenden Charakter verleiht.

Das Leben der religiösen Gemeinschaften kann deshalb nicht einfach in das Leben der Diözese und Pfarrei eingegliedert werden, es kann nicht einfach den Aufgaben der Diözese und der Pfarrei untergeordnet werden; han-

[3] Das übernatürliche Leben ist in sich rein geistiger Natur; es ist mit menschlichen Mitteln nicht zu erfassen. Der Kirche ist das übernatürliche Leben institutionell anvertraut, insofern das Wirken des Heiligen Geistes in die soziale Tätigkeit der Kirche von innen einfließt. Siehe dazu vom Verfasser: Das Subsidiaritätsprinzip in der Kirche, in dieser Zschr. 160 (1957) 252ff.

[4] *Karl Rahner*, Primat und Episkopat, in: *Quaestiones disputatae 11, Freiburg 1961;* vgl. auch diese Zschr. 161 (1958) 321ff.; *Heribert Schauf*, De Corpore Christi Mystico. Die Ekklesiologie des Konzilstheologen Clemens Schrader SJ, *Freiburg 1959, 305ff.*

delt es sich doch hier um Gemeinschaftsformen, die unter ganz verschiedener Rücksicht organisiert sind. Anderseits kann die Erfüllung der den territorial bestimmten Gemeinschaftsformen (Diözese, Pfarrei) eigenen Aufgaben nicht durch das Leben der religiösen Gemeinschaften bestimmt werden: das kirchliche Leben der Diözese bedarf um seiner Zielbestimmung willen auch der Eigenständigkeit und der einheitlichen Leitung. Soweit die Ordensleute hier mitwirken, müssen sie sich in das Gesamtgefüge des kirchlichen Lebens einordnen. Grundsätzlich besteht also die Eigenständigkeit beider Arten von Gemeinschaftsformen in der Kirche zu Recht.

Dazu kommt, daß das für die religiösen Gemeinschaften wesentliche Leben nach den evangelischen Räten den freien Verzicht auf die Ausübung personaler Grundrechte fordert, des Rechtes, äußere Güter zu erwerben und über sie zu verfügen, des Rechtes auf Ehe und eigene Familie, das Rechtes auf die Eigengestaltung des ganzen Lebens, namentlich auch in bezug auf die persönliche berufliche Tätigkeit[5]. Das Leben in den religiösen Gemeinschaften bedeutet weithin den Verzicht auf die Ausübung jener personalen Grundrechte zugunsten des gemeinsamen Lebens und der Werte, deren Verwirklichung die Aufgabe der Gemeinschaft bildet. Dadurch wird die gesamte Tätigkeit der Glieder bestimmt; die religiösen Gemeinschaften bilden somit ein soziales Ganzes mit der ihm eigenen Organisation.

Der Verzicht auf die Ausübung der personalen Grundrechte läßt verschiedene Grade zu und ist auch tatsächlich verschieden, je nachdem es sich um religiöse Genossenschaften oder um Orden handelt. Die einfachen Gelübde, wie sie in den religiösen Genossenschaften abgelegt werden, lassen die den Gelübden entgegenstehende Ausübung der personalen Grundrechte selbstverständlich unrechtmäßig werden; sie machen jedoch diese Ausübung (Erwerb äußerer Güter, Eingehen einer Ehe) nicht rechtlich unwirksam. Die feierlichen Gelübde hingegen, wie sie in den Orden abgelegt werden, machen zur Ausübung jener Grundrechte unfähig (inhabilis); etwaige Handlungen gegen die Gelübde wären rechtlich unwirksam. Insofern ist das gemeinsame Leben (die rechtlichen Bindungen der Gelübde) in den Orden strenger als in den religiösen Genossenschaften. Ordensleute mit feierlichen Gelübden sind ihrer Gemeinschaft, d. h. auch der Verfügungsgewalt der Gemeinschaft, in größerem Ausmaß anheimgestellt als Ordensleute mit einfachen Gelübden.

Der Verzicht auf die Ausübung der personalen Grundrechte ermöglicht aber die Erfüllung der der Gemeinschaft eigenen Aufgaben; er steht im Dienst der den Gemeinschaften eigenen übernatürlichen Werte (feierlicher Gottesdienst, Verkündigung des Wortes Gottes, Unterricht, caritative Werke usw.). Er steht im Dienst der Kirche, insofern die religiösen Gemeinschaften ihren Teil zur ganzen Fülle Christi beitragen, die die Kirche zur Darstellung bringen soll. Die Eigenständigkeit des Lebens und der Leitung der

[5] Zum Folgenden siehe vom Verfasser: De publicitate iuridica statuum perfectionis Ecclesiae, *Periodica de re morali canonica liturgica, Roma XLVII (1958) 115 ff.*

religiösen Gemeinschaften ist somit in dem Grad begründet, berechtigt und erfordert, als die Gemeinschaft im Dienst der Kirche steht.

Von hier aus ist einsichtig, daß die religiösen Gemeinschaften eigentliche kirchliche Organisationsformen bilden, daß sie in der Kirche öffentlich-rechtlicher Natur sind und der entsprechenden Anerkennung bedürfen. Es ist das Gemeinwohl der Kirche, das die Gemeinschaftsglieder rechtlich weit umfassender bindet als die übrigen Gläubigen. Von hier aus ist auch die Unterscheidung exemter und nichtexemter religiöser Gemeinschaften (Priestergemeinschaften) ohne weiteres begründet: Allen religiösen Gemeinschaften kommt ein eigenständiges Leben und eine selbständige Leitung zu, weil sie nur so ihre Aufgaben im Dienste der Kirche erfüllen können. Alle religiösen Gemeinschaften haben wegen ihres öffentlich-rechtlichen Charakters die (auch) öffentliche hausherrliche Gewalt (potestas dominativa). In den Orden aber bedeutet die strengere Verpflichtung der Gelübde, die weiter ausgedehnte Bindung an das gemeinsame Leben eine stärkere Bindung an den Dienst der Kirche, sowohl der einzelnen Ordensleute, wie auch der Gemeinschaft als solcher. Den Orden eignet immer und institutionell eine größere kirchliche Öffentlichkeit, wie sie in der Exemtion als eigener Leitungsgewalt (potestas iurisdictionis) in Erscheinung tritt[6].

Die Exemtion und die bischöfliche Gewalt des Papstes in der Gesamtkirche

Die Exemtion bedeutet auch insofern eine stärkere Bindung an den Dienst der Kirche, als sie die direkte Unterstellung unter den Hl. Stuhl bewirkt. Die Primatialgewalt des Papstes ist nach dem (ersten) Vatikanischen Konzil eine unmittelbare bischöfliche Gewalt (Denzinger 1827, 1831), der alle Diözesen und Gläubigen direkt unterstellt sind, also nicht nur durch Vermittlung der Bischöfe. Dementsprechend ist „dem römischen Bischof für die ganze Kirche das Amt der Verkündigung des katholischen Glaubens übertragen" (can. 1327 § 1). Die heutigen Mittel der schnellen Nachrichtenübertragung erlauben es dem Papst, dieses Amt auch persönlich und unmittelbar auszuüben. Aber diese Mittel, die die moderne Technik bereitstellt, machen auch heute die gewöhnliche Glaubensverkündigung (Predigt, Katechese usw.) nicht überflüssig; in früheren Zeiten war der Hl. Stuhl für die Ausübung dieses seines Amtes fast ausschließlich auf die gewöhnlichen Mittel angewiesen. Ähnliches ist zu sagen für die Ausübung der andern Funktionen der unmittelbaren päpstlichen Hirtengewalt in der ganzen Kirche.

[6] Sinngemäß ist auch bei den exemten Priestergenossenschaften eine stärkere Bindung an den Dienst der Kirche anzunehmen. — Übrigens ist die Exemtion nicht nur auf die Religiosen beschränkt. In vielen Ländern gibt es die exemte Militärseelsorge; das kirchliche Gesetzbuch gibt auch dem Leiter des Priesterseminars die Rechte eines Pfarrers und ermächtigt den Bischof, religiösen Gemeinschaften und Häusern, z. B. einem Krankenhaus, einen eigenen Geistlichen zu geben, der nicht unter dem Pfarrer steht. In diesen und ähnlichen Fällen geht es immer um gesellschaftliche Gebilde, deren Eigenleben ohne eine gewisse Eigenständigkeit nicht genügend gesichert wäre.

Es ist deshalb nicht zufällig, daß die erste Phase der Exemtionen größeren Umfangs in die Zeit der gregorianischen Reform im 11. Jahrhundert fällt und deren zweite Phase mit der Predigttätigkeit der neu entstandenen Prediger-Orden im 13. Jahrhundert (Dominikaner, Franziskaner) beginnt. Beide Male handelt es sich um die Ausübung der unmittelbaren päpstlichen Hirtengewalt, zunächst um die Reform des Ordenslebens, dann um eine religiöse Volksbewegung, deren echte Wirkungen für das Leben der Kirche nicht leicht überschätzt werden können, ja, um eine Bewegung, die ein wesentliches Element christlichen Lebens in der Kirche herausgestellt hat und insofern noch heute nachwirkt.

Die Mönche, die jene Reform annahmen, die Prediger, die die religiöse Volksbewegung schufen, standen in unmittelbar päpstlichem Dienst. Damit soll nicht bestritten sein, daß am Anfang dieser beiden Bewegungen das charismatische Wirken des Heiligen Geistes stand, das die Mönche zur Reform bewog, das Dominikus und Franziskus auf die ihnen eigenen Wege führte. Das Zusammenwirken der kirchlichen Autorität mit jener Geisttätigkeit hat die Kirche immer wieder von innen heraus erneuert. Das unter dem Einfluß des Charismas stehende Wirken in der Kirche sucht zur Einordnung des charismatischen Wirkens in das ganze kirchliche Leben immer die objektive, institutionelle, amtliche Verbindung mit der kirchlichen Autorität. So betrachtet ist die Exemtion nicht in erster Linie ein päpstliches Privileg, sondern unmittelbar päpstlicher Dienst und Auftrag, der dann die unmittelbare Unterstellung unter den Hl. Stuhl zur Folge hat: iura sunt propter officia, es gibt keine von Pflichten gelösten Rechte. So hat in der Tat das kirchliche Leben, das Zusammenspiel von Amt und Charisma, die innere Struktur der Exemtion herausgestellt.

Ganz selbstverständlich erwiesen sich so die exemten Orden im Lauf der Jahrhunderte immer wieder als die stärksten Stützen des Papsttums. Das war nicht nur im Mittelalter der Fall, da der Hl. Stuhl sich der exemten Klöster als der Stätten bediente, durch die er auf das kirchliche Leben der Länder Einfluß nehmen konnte. Mit ihnen führte er die Kirchenreform durch; sie waren seine Bundesgenossen in den vielfachen politischen Kämpfen. Was das bedeutete, vor allem immer dann, wenn die Bischöfe nicht zum Hl. Stuhl standen, bedarf keiner Erläuterung. Für die Neuzeit sei auf England verwiesen, wo es neben einigen treuen Bischöfen vor allem die exemten Orden waren, die sich der Abkehr von Rom widersetzten. In Frankreich brachten es die gallikanischen Auffassungen mit sich, daß die Bischöfe in erster Linie dem Hof genehm sein mußten, was durchaus nicht immer hieß, daß es Männer kirchlichen Geistes waren. Diese haben damals gewiß auch unter den Bischöfen nicht gefehlt; anderseits blieben auch die exemten Orden von gallikanischen Auffassungen nicht immer frei. Doch fand der Hl. Stuhl bei ihnen immer noch am leichtesten eine zuverlässige Vertretung. Überhaupt ging der Widerstand gegen das Staatskirchentum (in Deutschland, Italien, Spanien usw.) naturgemäß vor allem von den exemten Orden

aus. Nicht ohne Grund wandte sich die von staatskirchlichen Ideen beherrschte Synode von Pistoia (1786) scharf gegen die Exemtion.

Gefährungen dieser Art kennt das kirchliche Leben heute nicht. Dennoch ist es nicht unwichtig, ob die unmittelbare bischöfliche Gewalt des Papstes in Erscheinung tritt oder nicht. Die rechtlichen Institutionen der Kirche bilden ein Ganzes; ihre Funktionen sind aufeinander abgestimmt; nur im Zusammenwirken aller Organe kommt die Fülle des Leibes Christi, der Reichtum des Lebens Christi zur Entfaltung. Letztlich handelt es sich um einen Anwendungsfall des Verhältnisses der päpstlichen Gewalt zur Gewalt der Bischöfe in deren Diözesen: beide Gewalten bestehen zu Recht, beide sind in der Kirche allgemein als zu Recht bestehend anerkannt.

Soweit es um das Recht selbst geht, die Exemtion gewähren zu können, ist dieses Recht für den Hl. Stuhl aus Gründen grundsätzlicher und praktischer Natur unabdingbar. Schon das Konzil von Vienne (1311/1312) beantwortete die Angriffe darauf mit der erneuten Bestätigung der Exemtion. Gegenüber den Gegnern der Exemtion zur Zeit des ersten Vatikanischen Konzils betonte Leo XIII. einige Jahre danach ausdrücklich deren Berechtigung und deren Wert. Überhaupt hat der Hl. Stuhl es stets als eine seiner vornehmsten Aufgaben angesehen, das Eigenleben und die Eigenständigkeit der religiösen Gemeinschaften der Kirche zu schützen und zu fördern.

Praktische Folgerungen

Die ordentliche Leitung der Diözesen steht den Bischöfen zu; eine Exemtion, die diese Leitung des öffentlichen kirchlichen Lebens in den Diözesen in wesentlichen Dingen und für immer unmöglich machte, ließe sich nicht vertreten. In einzelnen Fällen kann eine exemte Seelsorge vorübergehend wohl notwendig sein. Hingewiesen sei auf die Missionsgebiete, wenn ein Orden eine neu zu beginnende Mission übernimmt. Oder man denke an die Durchbrechung des Pfarrzwangs für die Beichte, als den Gläubigen die Möglichkeit gegeben wurde, bei den Ordenspredigern zu beichten. Wie sehr wurde Jahrhunderte lang dagegen Sturm gelaufen; wie stark wurde betont, es sei notwendig für das kirchliche Leben, daß alle beim eigenen Pfarrer beichteten! Wir verstehen heute nicht mehr, wie eine solche Verpflichtung bestehen konnte, ja die Gründe, die angeführt werden, lassen sich heute nicht mehr aufrecht halten. Daß es bei den Auseinandersetzungen in dieser Frage zunächst nicht nur um die Freiheit der Beichtvaterwahl als solche ging, ändert nichts an der Tatsache, daß sich die Anerkennung des Grundrechtes der freien Beichtvaterwahl in der Kirche geschichtlich weithin vollzogen hat, weil es die Exemtion gab.

Seit dem Konzil von Trient, und demgemäß auch nach dem geltenden Recht steht tatsächlich das kirchliche öffentliche Leben in seiner ganzen Ausdehnung unter der Leitung der Bischöfe. Daß trotzdem immer wieder Schwierigkeiten entstehen können und auch entstehen, braucht nicht ge-

leugnet zu werden. So etwa, wenn exemte Ordensleute an einer größeren Seelsorgsaufgabe der Diözese mitwirken, aber dabei dann doch völlig ihre eigenen Wege gehen, ohne auf ein rechtes Zusammenwirken zu achten. Aber auch umgekehrt, wenn den Ordensleuten jede Tätigkeit in der Seelsorge praktisch unmöglich gemacht wird oder wenn sich die Schulaufsicht nicht auf die religiös-sittliche Seite von Erziehung und Unterricht beschränkt, sondern die selbständige Leitung der Schulen überhaupt in Frage gestellt wird.

Die erste Voraussetzung zur Vermeidung von Schwierigkeiten oder daß sie, falls sie dennoch entstehen, verhältnismäßig leicht überwunden werden, ist die selbstverständliche gegenseitige Anerkennung der bestehenden rechtlichen Verhältnisse. Das ist in jeder Gemeinschaft das Mindeste, weil so, und nur so, jedem das Seine zukommt. Wird dies nicht gewahrt, so ist ein geordnetes Gemeinschaftsleben unmöglich. Das vorausgesetzt, ist es freilich auch notwendig, daß der Hinweis auf die Exemtion nicht zum rein formalen Vorwand wird, sich Aufgaben zu entziehen, die von exemten Orden geleistet werden könnten und sollten; oder daß der formale Hinweis auf die Leitungsgewalt in der Diözese den Ordensleuten das religiöse Leben und das ihnen eigene öffentliche Wirken nicht unnötig erschwert. In diesem Zusammenhang dürften vielleicht auch einmal die wirtschaftlichen Schwierigkeiten der Ordensleute erwähnt werden. Der Hinweis, daß das Kirchensteueraufkommen für die Diözesanorganisation bestimmt sei, zu der die Ordensleute als solche nicht gehören, gründet sich doch wohl auf eine solche rein formale Auffassung. Es soll gewiß dankbar anerkannt sein, daß auch den Ordensleuten in einzelnen Fällen, etwa bei Neubauten oder soviel sie Dienste für die Diözese leisten, finanzielle Hilfe von den Diözesen gewährt wird. Aber dürften sie nicht vertrauensvoll erwarten, daß ihnen auch ein wenigstens bescheidener Anteil am Kirchensteueraufkommen regelmäßig zufiele? Die Gläubigen nehmen weithin an, daß das tatsächlich der Fall sei.

Über die gegenseitige Anerkennung der bestehenden rechtlichen Verhältnisse hinaus sollte in allen sich ergebenden Schwierigkeiten und in allen auftauchenden Fragen die solidarische Verantwortung für die Verwirklichung der Fülle Christi letztlich entscheidend sein. Das Gemeinschaftsleben der Kirche ist glücklicherweise hoch entwickelt und reich gegliedert. Die Fülle und der Reichtum des inneren Lebens der Kirche kommt dadurch zur Entfaltung, daß den einzelnen Gütern, die diese Fülle und diesen Reichtum bilden, Gemeinschaften entsprechen, die im Dienst der Verwirklichung dieser Güter stehen. Das Miteinander- und Füreinanderwirken aller dieser Gemeinschaften und aller Lebensbereiche der Kirche bildet das Leben der Kirche. Dieses hat jene Höhe, die es in diesen Bereichen und Gemeinschaften erreicht hat; bedeutet doch die Einheit des kirchlichen Lebens nicht eine statische Einförmigkeit, sondern eine Einheit der Fülle, die die Gläubigen und die kirchlichen Gemeinschaften mit ihrem Eigenleben bilden.

Von hier aus ist es einsichtig, daß bei allen sich ergebenden Schwierig-

keiten die Lösung in der Förderung des kirchlichen Lebens in seiner ganzen Fülle zu suchen ist. Das kirchliche Leben der Diözese darf gewiß keinen Schaden leiden, wie hier schon mehrfach unterstrichen wurde. Aber es fehlten dem kirchlichen Leben doch wertvolle Güter, wenn die überdiözesanen religiösen Gemeinschaften dazu nicht das ihre beitragen könnten. Die Anerkennung einer religiösen Gemeinschaft durch die kirchliche Autorität bedeutet doch die Anerkennung, daß diese Gemeinschaft vom Herrn berufen ist, seine Fülle in der ihr eigenen Lebensweise und in der ihr eigenen Tätigkeit mitzuverwirklichen. Das Leben und das Wirken der religiösen Gemeinschaften ist ein Leben und Wirken zum Segen der Kirche. Dafür ist freilich die Voraussetzung, daß alle sich ergebenden Fragen ihre Lösung zugunsten jener Gemeinschaft finden, die im Dienst des entsprechenden Wertes, der entsprechenden kirchlichen Aufgabe, steht.

Je mehr diese solidarische Verantwortung für die Verwirklichung der Fülle Christi zum Kriterium der Lösung all dieser Fragen wird, um so weniger wird die Exemtion als solche überhaupt in Erscheinung treten; um so leichter wird es sein, die eigenen Interessen gegebenenfalls auch zugunsten der großen gemeinsamen Sache zurücktreten zu lassen.

Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, daß die Exemtion als unmittelbar päpstlicher Dienst und Auftrag nicht einfach als Zentralismus aufzufassen ist. Alles, was hier vom Eigenleben und von der selbständigen Leitung der religiösen Gemeinschaften gesagt wurde, ist sinngemäß natürlich auch auf das Verhältnis der religiösen Gemeinschaften zum Hl. Stuhl anzuwenden.

Wohl ist es richtig, daß die religiösen Gemeinschaften päpstlichen Rechtes naturgemäß in einer ganzen Reihe von Angelegenheiten an den Hl. Stuhl verwiesen sind (z. B. für die Aufteilung der Gemeinschaft in Provinzen, für die Entlassung eines Mitglieds mit ewigen Gelübden, für die Erlaubnis, daß einer der ihren sich länger als sechs Monate außerhalb eines Hauses der eigenen Gemeinschaft aufhält); die exemten Gemeinschaften noch darüber hinaus (z. B. für die Errichtung und Aufhebung eines jeden Hauses der Gemeinschaft). Es ist auch richtig, daß der Hl. Stuhl eine zentrale Leitung der exemten Orden wünscht; soweit sie nicht schon als Gemeinschaften mit zentraler Leitung bestehen, drängt er deshalb auf Zusammenschluß. Hingewiesen sei etwa auf die Benediktiner. An sich ist jedes Benediktinerkloster selbständig und exemt unter der Leitung des Abtes. Es bestanden wohl immer Vereinigungen von Klöstern (monastische Kongregationen) unter einem Erzabt; doch haben die Benediktiner nun noch einen Abt-Primas für den gesamten Orden. Pius XII. hat in der Apostolischen Konstitution „Sponsa Christi" (1950) auch die selbständigen Klöster der Frauenorden aufgefordert, sich zusammenzuschließen. Erfahrungen verschiedener Art legen solche Vereinigungen bei Männer- und Frauenklöstern nahe. Sicher nicht an letzter Stelle ist aber wohl auch an eine größere unmittelbare Einwirkung des Hl. Stuhles gedacht, die naturgemäß bei Gemeinschaften mit zentraler Leitung leichter zu verwirklichen ist als dort, wo diese fehlt. Zuständig für alle

Angelegenheiten, die die Ordensleute betreffen, ist die päpstliche Religiosen-Kongregation.

Alles dies bedeutet jedoch keine unmittelbare Leitung der religiösen Gemeinschaften durch den Hl. Stuhl, was ja auch praktisch unmöglich wäre. Es handelt sich vielmehr vor allem um die Ausübung eines Aufsichtsrechtes, wie es das Gemeinwohl der Kirche nicht weniger fordert als das Gemeinwohl der einzelnen Gemeinschaften selbst. Ähnlich wie für die Diözesen steht diese höchste Aufsicht auch für die religiösen Gemeinschaften im Dienst der Erhaltung und Förderung des religiösen Lebens, und nicht zuletzt im Dienst der Sicherung von Recht und Gerechtigkeit. Gerade diese Funktion des Hl. Stuhles im Leben der Kirche wird viel zu wenig beachtet und gewertet.

Lawrence Durrells Tetralogie und die literarische Kritik

HUBERT BECHER SJ

Wenn wir uns anschicken, die vier Romane Durrells[1] etwas eingehender zu untersuchen, so geschieht es nicht deswegen, weil wir dieses Werk für eine außerordentliche Kunstleistung und eine wesentliche Bereicherung der zeitgenössischen Literatur hielten. Erst recht nicht bewegt uns die Meinung, daß diese Dichtung für eine von christlicher Überzeugung getragene Leserschaft wichtig wäre, selbst nicht in dem Sinn, daß wir aus ihr eine neue oder eine tiefere Kenntnis von der Verlorenheit, der Geistes- und Gewissensnot einer gottfremden Gesellschaft gewinnen könnten, was unsere Verantwortung für sie stärker und lebendiger machen müßte. Vielmehr veranlaßt uns dazu die Tatsache, daß jeder dieser vier Bände sofort nach seinem Erscheinen eine so große Begeisterung der Kritiker, auch der von Rang und Namen hervorrief. Kein Wort schien groß genug zu sein, um Durrell zu feiern, „den neuen Anwärter auf den Nobelpreis". In England, Amerika und Frankreich gab es keine Ausnahme. Auch in Deutschland huldigte die Kritik dem neuen Künstler, auch wenn einige, überrascht und aus Zurückhaltung vor einem so einmütigen Preis von Dichter und Werk, zuerst vorsichtig an ihre kritische Arbeit gingen. Schließlich stimmten sie doch in das allgemeine Lob ein. Allerdings, das soll nicht verschwiegen werden, hat der vierte Teil der Tetralogie, Clea, vielfach enttäuscht. Günter Blöcker etwa,

[1] 1. *Justine* (272 S.); 2. *Balthazar* (267 S.); 3. *Mountolive* (368 S.); 4. *Clea* (318 S.). *Hamburg 1958—1961, Rowohlt.*

der der „Justine" rückhaltlos gehuldigt hatte, verweist „Clea" in den Bereich des gehobenen Unterhaltungsromans (FAZ vom 22. 4. 1961). Man kann auf den Schutzumschlägen der einzelnen Bände einige Muster der sich fast überschlagenden Kritik lesen, und es dürfte kaum eine Kultur- oder Literaturzeitschrift geben, die nicht in den Chor der Verehrer — nur selten mit einigen Vorbehalten — eingestimmt hätte.

Wir fragen uns, woher es wohl komme, daß ein Buch, von dem gewiß einiges Gute zu sagen ist und auch hier gesagt werden wird, einen solchen Sturm der Begeisterung entfesseln konnte. Bezeugt diese Tatsache vielleicht jene andere, daß mit der Gegenwartsdichtung auch die Gegenwartskritik in einen Zustand des Chaotischen geraten und den Instinkt für Maßstäbe weithin verloren hat?

Der Schauplatz des Geschehens ist (neben einigen andern Orten, an denen vorübergehend einzelne Personen der Geschichte weilen, wie einer einsamen Zykladeninsel, der englischen Botschaft in Moskau, London und dem Kreis um das Foreign Office) Alexandrien, in dem die ägyptische, griechische, römische, syrische, arabische und in der Neuzeit auch die europäische Welt sich verbunden haben. Aber Alexandrien ist nicht nur Schauplatz, d. h. Hintergrund; es spielt wesentlich mit, da es die Menschen in seinen Bann zieht, sie formt und ihr Denken, Fühlen und Handeln weithin bestimmt. Darum wird Durrell nicht müde, immer wieder diese Stadt, die Atmosphäre, aber keinen Charakter habe, im Leser geistig lebendig zu machen (1, 148). Der Dichter, der durch viele Jahre Auslandskorrespondent und im diplomatischen Dienst in Griechenland und im nahen Orient war, nimmt natürlich Personen und Erlebnisse aus dem Bereich seiner Erfahrungen, auch wenn er glaubhaft versichert, daß das Handlungs- und Personengefüge seines Buches, selbst die Stadt, erfunden und höchst unwirklich seien. Europäer aus England und Frankreich, einige Kopten, Alexandriner und Alexandrinerinnen, Mohammedaner, Christen und Juden, Menschen der Gesellschaft und der Unterwelt, Gescheiterte und Gestrandete wie Männer der Politik und des Handels geben sich im Roman ein Stelldichein, leben in der großen Handels- und Hafenstadt in den verschiedensten Verbindungen miteinander, haben Beziehungen zu den großen Grundbesitzern und der Wüste. Hier entwickeln sich vor und im zweiten Weltkrieg Spannungen und Feindschaften, Intrigen und politische Untergrundbewegungen, Druck der ausländischen Mächte auf die ägyptische Regierung und das Erwachen ihres Selbständigkeitsdranges, das Fortleben uralter Kulte, die Laster in ihren verschiedensten Formen und Graden.

All dies, schon rein stofflich für den Leser so voller Überraschungen, wird durch die anschauliche Darstellung und Formung auch künstlerisch so nahegebracht, daß man schon allein daraus die Begeisterung begreiflich findet, in die das Buch den Leser versetzt. Selbst der Umstand, daß der Verfasser immer wieder mit ähnlichen Worten, sogar unter Wiederholung einiger Szenen, die Atmosphäre gegenwärtig zu machen sucht und doch nicht ver-

mag, dieser Atmosphäre eine dauernde Wirkkraft zu verleihen, beeinträchtigt nicht die Wertschätzung. Der kritische Leser kann auch nicht übersehen, daß alles, was Durrell aus der Vergangenheit gegenwärtig setzt, so wie seine Zeichnung des heutigen Zustandes, eigentlich nur einer ziemlich oberflächlichen, mehr journalistischen als dichterischen Erkenntnis entspringt. Wenn man etwa an Thomas Mann und seinen Josephsroman denkt und dessen ernste Vorstudien und das Eindringen in die Tiefe jener menschenformenden Welt mit dem Alexandrien Durrells vergleicht, wird der Abstand sofort sichtbar. Auch wer von diesem Alexandrien ganz berückt wird, darf sich in der künstlerischen Wertung nicht verführen lassen, selbst wenn er der ungemeinen Sensibilität Durrells durchaus Anerkennung zollt.

Die alexandrinische Tetralogie Durrells ist ein Experiment. In der „Vorbemerkung" zum zweiten Band (warum nicht schon in der Justine?) äußert sich der Verfasser folgendermaßen: „Die moderne Literatur bietet uns keine Einheiten; darum habe ich die Wissenschaft zu Hilfe genommen und versucht, einen vierstöckigen Roman zu schreiben, dessen Form auf der Relativitätstheorie beruht. Drei Raumebenen und eine Zeitebene bilden das Mischrezept für ein Kontinuum. Die vier Romane halten sich an dieses Schema. Die ersten drei Teile müssen jedenfalls räumlich entwickelt werden (daher der Gebrauch der Bezeichnung „Pendant" anstatt „Fortsetzung") und sind nicht nach der Art einer Serie miteinander verknüpft. Sie überlappen und verweben einander in einer rein räumlichen Beziehung. Die Zeit steht. Einzig der vierte Teil wird Zeit darstellen und eine wirkliche Fortsetzung sein ... Das ist weder die Methode von Proust noch die von Joyce — denn diese illustrieren meiner Ansicht nach die Bergsonsche ‚Dauer', nicht die ‚Raum-Zeit'." (2, 7).

Es ist von vornherein höchst unwahrscheinlich, daß eine wissenschaftliche Theorie, die allein den Körper als Körper kennt und sich völlig gleichgültig verhält gegenüber der Frage, ob dieser Körper, dessen Raum- und Zeitbeziehungen bedacht werden, belebt, beseelt und Geistträger, Grundlage einer künstlerischen Aussage werden kann. Dagegen konnte Kants Feststellung, daß es zwei notwendige reine Formen sinnlicher Anschauung, als Prinzipien der Erkenntnis a priori, gebe, Raum und Zeit, wohl für die Kunst von Bedeutung werden als Grundlage seiner transzendentalen Ästhetik, d. h. der reinen Anschauung. Das Werk Durrells selbst muß offenbaren, ob die Übertragung der Relativitätstheorie auf die Dichtung vollzogen wird und ob aus ihr sich eine neue „morphologische Form" entwickeln läßt, die für unsere Zeit als „klassisch" zu bezeichnen wäre (2, 8).

Den ersten Band seiner Tetralogie führt der Verfasser als Erinnerungsbuch des Schullehrers und Dichters Darley ein, das dieser auf einer einsamen, fast außerhalb des Verkehrs liegenden Zykladeninsel schreibt. Darley stellt die einzelnen Personen vor, läßt die Atmosphäre von Stadt, Land und Gesellschaft lebendig werden und berichtet von Konflikten, insbesondere von seiner Liebe zu Justine, der Frau eines reichen koptischen Ban-

kiers und Unternehmers. Diese Leidenschaft zerstört schließlich sein Verhältnis zu Melissa, einer Kabarettänzerin. Die Jahre, in denen dieses Geschehen abläuft, sind wie eine Einheit, eine in der Vergangenheit liegende Dauer. Das Ganze, das eigene Leben wie das seiner Freunde und Bekannten, Freundinnen und Bekanntinnen, spielt sich zugleich in einem Raum ab, eben in Alexandrien. Um die Unmittelbarkeit des Nacherlebens zu ermöglichen, verzichtet Darley ganz auf einen geschichtlichen Bericht. Nicht die kalendarische Zeit herrscht, vielmehr werden die Vorgänge nach ihrer Bedeutsamkeit, nicht nach ihrer naturwissenschaftlichen Kausalität erzählt (1, 122). Damit erweist sich Durrell als ein Dichter, der den Naturalismus überwunden hat und die Eigenständigkeit des Seelischen und Geistigen anerkennt. Das höhere Leben des Menschen trägt eben seine ganze Vergangenheit immer in sich. Längst, nachdem sich ein Vorgang in der Wirklichkeit abgespielt hat, kann er für den Menschen erst eigentlich fruchtbar werden. Wir werden Durrell eine große, dichterische Kraft, seinem Wort eine bezaubernde Macht zubilligen müssen. Souverän bedient er sich der Erzählweise, die seit einigen Jahren die rein naturwissenschaftliche, von der Ursache zur Wirkung fortschreitende Stilform abgelöst hat. Es trifft aber auch zu, daß ihm eine gewisse Leichtigkeit, etwas Spielerisches fehlt, das er bei Werken ersten Ranges feststellt (1, 78).

Darley schickt sein Manuskript einem Gefährten in Alexandrien, dem Arzt Balthazar. Dieser bringt es ihm zurück, mit vielen Anmerkungen, Verbesserungen und Streichungen. Aus ihnen setzt Darley seinen zweiten Roman zusammen, der das neue Material verwertet und Erklärungen und neue Erkenntnisse gibt. So wird „Balthazar" wirklich ein „Pendant", das zur Urschrift „Justine" vielfach einen Kommentar gibt und viele Ereignisse und Persönlichkeiten in einem neuen Licht zeigt. Man sollte indes nicht leichtfertig von Widersprüchen zwischen den beiden das gleiche Geschehen, die gleichen Personen, die gleichen Beziehungen behandelnden Büchern sprechen. Darley hat aus Unkenntnis bestimmter Tatsachen Urteile gefällt, die durch die neue Quelle als falsch oder zum mindesten als einseitig erwiesen werden. Am wichtigsten und für Darley am überraschendsten ist die Tatsache, daß Justine ihn nie geliebt hat, sondern sich ihm nur näherte, um ihrem Mann Nessim ihre wahre Liebe, die zu Pursewarden, ebenfalls einem Dichter, zu verheimlichen. Wenn so auch der Inhalt des Erzählten sich weitgehend von der „Justines" unterscheidet, so ist doch die Form der beiden Bücher identisch. Derselbe Raum wird aufs neue durchschritten. Es ergeben sich neue Perspektiven, aber keine neuen oder andersartigen Aussageformen.

Ganz anders hingegen ist der dritte „Raum"roman. Er wird objektiv erzählt. Der Dichter redet nicht in das Geschehen herein. Höchstens könnte man (3, 22) eine Bemerkung anführen, in der der Verfasser, nicht imstande, eine bessere Überleitung zu finden, den Leser auffordert, mit ihm sich in eine Zeit, die vor den zuletzt erzählten Begebenheiten liege, zurückzuversetzen.

Mountolive, ein junger englischer Diplomat mit guten arabischen Kenntnissen, wird an die Botschaft in Kairo versetzt, lernt hier die koptische Familie Nessims kennen und pflegt ein Verhältnis mit dessen Mutter, deren Mann hoffnungslos erkrankt ist. Der junge Diplomat kommt in den Kreis der Männer und Frauen des Romanwerks. Als er nach einiger Zeit versetzt wird, bleibt er in Briefverkehr mit der geliebten Frau. Beide machen sich ein erdichtetes Bild voneinander. Nach vielen anderen Stellungen kommt Mountolive als Botschafter nach Kairo-Alexandrien zurück. Die gespannte politische Lage, die dem zweiten Weltkrieg zutreibt, verlangt einen mit Land und Sprache vertrauten Diplomaten. Der englische Geheimdienst hat mittlerweile festgestellt, daß Nessim politisch tätig ist und die Juden Palästinas mit Waffen versorgt. Er ist nämlich der Überzeugung, daß die europäischen Mächte, insbesondere England und Frankreich, über kurz oder lang allen Einfluß im Orient verlieren und daß der sicher zu erwartende arabische Nationalismus alle Minderheiten knechten und vernichten wird, wenn diese nicht eine starke Freundeshand haben. Diese kann allein Israel sein. Der Druck der englischen Diplomatie wird so stark, daß die Ägypter den Bruder Nessims aus dem Weg räumen. Er selbst hat es verstanden, die Behörden zu bestechen.

Dieser in strenger geschichtlicher Ordnung erzählte Roman klärt ebenfalls manche Tatsachen, die Darley in seinen zwei ersten Bänden mitteilte und erhebt zugleich die mehr privaten Beziehungen in den Bezirk der großen Weltdiplomatie und Weltgeschichte. Freilich, wie Mountolive „ein Raumroman" sein, wie er die Zeit ausschließen soll, obwohl er Geschichte ist, die er berichtet, und obwohl er die Zeit, in der die Tetralogie spielt, weiterführt, ist einigermaßen unverständlich. Immerhin ist der Schauplatz trotz aller Veränderungen der Beziehungen im handelnden Kreis der Personen im großen und ganzen derselbe.

Der Krieg bricht aus. Alexandrien wird durch Fliegerangriffe bedroht. Der entmachtete und verarmte Nessim schickt Darley einen Boten und danach ein Boot, das ihn nach Ägypten zurückbringt. Damit beginnt der vierte Roman „Clea". Er soll also durch die vierte Dimension, die der Zeit, geprägt sein. Wie in den beiden ersten Teilen erzählt Darley, Zeuge und Mitspieler, die Ereignisse. Es fehlt nicht an Aussagen über die Zeit, wie sie aber auch in den ersten drei Bänden gemacht wurden. Seitdem Heidegger sein Buch über Sein und Zeit schrieb, scheint es zum guten Ton der Romanschriftsteller zu gehören, solche Erwägungen anzustellen. Begünstigt wird dies vor allem durch den Zusammenbruch des Fortschrittsoptimismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts und die neu erlebte Unsicherheit und Fragwürdigkeit des Daseins, das einen Zusammenbruch von kosmischen Ausmaßen erlebt hat.

Die Zeitdimension könnte darin bestehen, daß die Vorgänge nach ihrer geschichtlichen Folge erzählt werden, was weitgehend der Fall ist. Dann hieße das „Zeitebene". Dann wäre aber schon Mountolive in noch vollkommenerem Maß der Zeitkategorie zuzuschreiben. „Clea" ist insofern eine

Fortsetzung der ersten drei Teile und kein Pendant, als hier diejenigen Schicksale erzählt werden, die nach der Zeit liegen, in denen sich der übrige Roman abspielt. Das kann nicht als eine Erfüllung des Vorsatzes angesehen werden, die Relativitätstheorie auf die Dichtung zu übertragen. Denn in ihr wird der gleiche Gegenstand im vierfachen Zeit-Raum-Kontinuum gesehen.

Diese Inhaltsangabe ergibt nur eine Bestätigung unserer apriorischen Annahme, daß das Raum-Zeitschema nicht auf die Dichtung anzuwenden ist. Auch hier liegt offenbar ein nur oberflächlicher und dilettantischer Einfall vor. Es ist merkwürdig, daß unseres Wissens nach kein Kritiker sich der Mühe einer Prüfung unterzogen hat, sondern daß alle, soweit sie davon sprechen, dem Gedanken Durrells als der Möglichkeit eines Neubeginns dichterischer Gestaltung huldigen.

Was bleibt nun, wenn wir das Zeitraumkontinuum als nicht verwirklicht ansehen? „Objektive" Romane wie Mountolive, Ichberichte des Erzählers hat es schon immer gegeben. Verhältnismäßig neu dagegen ist es, wenn der perspektivische Bericht des Mitspielers durch den eines andern Teilnehmers am Geschehen ergänzt und berichtigt wird. Doch kennen wir verhältnismäßig viele Romane, die nach diesem Schema gebaut sind (z. B. *A. Gide,* Die Schule der Frauen). Diese Versuche rechtfertigen sich durch die Tatsache, daß der Erzähler nicht mehr „alles" weiß, sondern nur von seiner Sicht aus darstellt und urteilt. Diese Form bietet den Vorzug größerer Unmittelbarkeit und Lebendigkeit. Sie wird auch dem Geschehen insofern gerecht, als die einzelnen Handlungsträger doch aus ihrer Schau heraus denken, fühlen, handeln, leiden. Eine allseitig gültige, gerechte Wahrheit kann ein solches Werk nicht geben. Es hängt auch mit dem Verlust von Eigenständigkeit und Entscheidungskraft zusammen, der in unserer Zeit wohl mehr als früher zu beklagen ist. Wir sind Getriebene und Opfer eines überpersönlichen Willens geworden, nicht nur der Mensch des östlichen Kollektivs (bei dem im Innern sogar ein hohes Maß von Ichbewußtsein festgestellt werden kann), sondern auch und gerade der „freie" Mensch der westlichen Industriegesellschaft. Durrell ist überzeugt, daß letztlich all die verschiedenen Bezüge, Einflüsse, Hemmungen, Antriebe gleichwertig sind, daß der Mensch einen vieldimensionalen Charakter, ein Prismenangesicht, mehrere Profile hat (1, 25). Die Wahrheit hat veränderliche Aspekte. Jedes Faktum kann tausend Motive haben, jedes von gleichem Gewicht (4, 88). Es ist für ihn eine regelrechte Offenbarung, wenn Pursewarden (auch ein mitspielender Dichter, dessen rätselhafte Aussprüche immer wieder als maßgebend zitiert werden, dessen Werk und Wesen schlechthin überragend und meisterlich genannt werden, der aber doch in der Tetralogie ein Schattendasein führt) erklärt, daß die poetische oder transzendentale Erkenntnis die bloß relative aufhebt. Es ist eine Kenntnis oberhalb und jenseits des relativen Tatsachenwissens. Darley hat den mythisch-poetischen Bezug übersehen, der unter den bloßen Fakten liegt (4, 195f.). Aber wenn Durrell dies auch aufzeichnet, sein Buch selbst bleibt im Relativen, diesseits des Unbedingten.

Die Prüfung der Formprinzipien der alexandrinischen Tetralogie erweist, daß sie ganz im Bereich unserer gängigen Gegenwartsliteratur verharrt. Wenn auch die Sprache des Verfassers, seine Einfälle, die Sensibilität seiner Wahrnehmungskraft, die Eindringlichkeit seiner Darstellung ein ungewöhnliches Talent bezeugen, so steht er doch durchaus in der Strömung der Gegenwart. Ein Neues beginnt nicht mit ihm.

Bedeutet aber vielleicht der Gehalt seines Werkes eine neue Eroberung? „Das zentrale Thema des Buches ist eine Untersuchung über die moderne Liebe" (2, 8). Um einen sicheren Ausgangspunkt zu gewinnen, müssen wir den Begriff der Liebe und ihre Verwirklichung in den Haupt- und Nebenpersonen und in ihrer namenlosen Umgebung nach oben und nach unten abgrenzen.

Die obere Grenze wird dadurch bestimmt, daß Durrell keinen Gott, keine göttliche Ordnung, keine Religion anerkennt und ihm der Mensch nicht ein Abbild seines göttlichen Urhebers ist. So kann auch die „Liebe" weder nach der göttlichen Liebe des trinitarischen Lebens noch durch die Huld des Schöpfers zu den Geschöpfen und ihren von ihm gesetzten Ordnungen bestimmt werden. Durrell lehnt Religion grundsätzlich ab. Darleys ererbter und angeborener Skeptizismus haben ihn davor bewahrt, von den Schlingen einer konfessionellen Religion eingefangen zu werden (1, 103). Keine der großen Religionen hat mehr erreicht, als eine lange Liste von Verboten aufzustellen (1, 105). Allen Religionen wohnt Widersprüchlichkeit inne (4, 189). Alle Religionen und Sekten sind Akademien zur Unterweisung für Selbstschutz gegen die Angst (1, 204). Das besagt natürlich nicht, daß alle im Roman auftretenden Personen so denken und handeln. Justine etwa klagt in einem bestimmten Augenblick über ihre „krankhafte Beschäftigung mit Gott" (1, 159). Anderswo ist die Rede vom reinen Wesen Gottes, dessen Ruf nur der kontemplative Mensch erkennen kann (1, 149). Der fromme Christ Panayotis wird uns sogar geschildert, wie er in seinem einfachen Herzen voll ist von Glück und Seelenfrieden (1, 176). Aber Durrell selbst lehnt Gott und Religion ab. Er schildert auch die Diener der Religion, wie etwa den Pater Paul, den „elefantenhaften Tröster", als Dummköpfe, widerwärtige oder belanglose Menschen. Von den religiösen Gebräuchen berichtet er am ausführlichsten dasjenige, in dem sich Urelemente primitiver Religionen und Aberglaube gemischt haben und die von weltlichen Feiern begleitet sind, bei denen alle sittlichen Rücksichten fallen.

Die Welt, in der die Personen der Tetralogie leben, hat keine Verbindung mit dem Absoluten, und wo sich vorübergehende Stimmungen etwa der Schuld einstellen, werden sie bald verwischt. Wir befinden uns nur auf der Erde, in der allerdings auch dunkle Kräfte wirken (z. B. 4, 228f.). Damit ist auch der Gedanke an ein Fortleben nach dem Tod fragwürdig geworden, wenn er auch zuweilen, mit bangem Zweifel, geäußert wird. Darum hat auch die Liebe durchaus nur einen diesseitigen Charakter.

Die unterste Grenze aller Liebesbeziehungen ist der physische Akt, der von

allen ohne Ausnahme in festeren und dennoch freien Verbindungen oder in vorübergehender Stimmung, die dann zum Laster einlädt, ausgeübt wird. Er offenbart in seiner Form das Wesen eines anderen Menschen (2, 65). Es ist das etwas ganz Selbstverständliches, bezüglich dessen man weder Skrupel noch Reue empfindet und was man auch von jedem Menschen voraussetzt. In einem Fall, als der sittenlose Pombal eine Liebesbeziehung mit der Frau eines Kriegsteilnehmers angeknüpft hat, die schließlich auch im rein Körperlichen endet, sagt die Geliebte Fosca: „Ich hasse dich. Unsere Liebe ist nicht besser als jede andere. Wir haben sie herabgewürdigt" (4, 182).

Die Liebe spielt sich in dem seelischen, zwischen dem Körper und dem Geist stehenden Bereich ab und nährt sich von den Leidenschaften, die entbrennen, verbrennen und dann erlöschen. Wie die Wahrheit eine, der Irrtum vielfältig ist, so sind auch die Begegnungen, Wege und Abwege der „Liebe" vielfältig, nachdem ein absolutes Ordnungsprinzip aufgegeben worden ist. Es dürfte keine Erscheinung in diesen Beziehungen geben, die nicht im Roman dargestellt würde. Es ist aber reizlos, sie aufzuzählen oder den Versuch zu machen, sie irgendwie in bestimmte Gruppen zu ordnen. Es fehlt nicht ganz die Erkenntnis, daß wahre Liebe in der Hingabe, nicht im Besitz und dem Genuß bestehe (2, 54). Nur die Introvertierten entgehen dieser erschreckenden Sucht, einander schenken zu wollen (1, 101). Aber andere leugnen dies und sehen den letzten Sinn dessen, was sie Liebesbeziehung nennen, in der Bereicherung des Ich, im Narzißmus oder Egotismus. Alle hierher gehörenden Empfindungen streben geradewegs oder auf Umwegen der rein körperlichen Lust zu. Es ist auch bemerkenswert, das Durrell seine Vergleiche oder die Mittel einer größeren Veranschaulichung aus dem Wortfeld nimmt, das diese Aktivität umgibt. Das paßt zwar ganz zu dem Assoziationsbereich der gezeichneten Personen, ist aber gleichwohl höchst verräterisch. Bemerkenswert ist auch, daß unter Umständen ganz andere Empfindungen und Wünsche diese „Liebe" entfachen können. So werden Justine und Nessim ein innig verbundenes Paar, als der Mann sie zur Mitwisserin und Helferin seiner politischen Pläne macht. Als diese scheitern, sind beide einander zur Last; kaum öffnen sich neue Möglichkeiten, entbrennen sie wieder füreinander (4, 313). Auch Freundschaft kann aus dem modernden Bereich dieser „Liebe" herausführen (2, 139), da sie der Person gilt. Dennoch enden diese Freundschaften alle in der Leidenschaft.

Dies also ist die geistige Welt dieser Tetralogie, die deswegen so vielen literarischen Erscheinungen der letzten Jahrzehnte beizuzählen ist. Sie bietet auch in dieser Beziehung eigentlich nichts Neues, mögen auch einzelne Analysen und einige Sonderfälle von andern noch nicht oder nicht mit solcher Unverblümtheit beschrieben worden sein. Sicher ist jedoch das Buch nicht geschrieben, um durch Lüsternheit zu verführen. Die Personen, die wir kennenlernen, tragen alle das Kainsmal dieser Literaturgattung der Gegenwart an sich, die abgrundtiefe Traurigkeit und hoffnungslose Einsamkeit, die das Begehren nicht zudecken, die Ironie nicht aufheben kann. Wohl ohne

sich der Tragweite bewußt zu sein, hat Durrell in den wenigen Zeilen, die er dem armen, frommen Panayotis widmet, das Bild wahren und beständigen Glückes gezeichnet (1, 176). Die Liebe, die Durrell allein kennt, ist letztlich die der mitleidslosen, gnadenlosen, barbarischen und primitiven, strengen, seelenlosen und urzeitlichen Aphrodite (1, 15; 3, 237). Sie führt zum Tod, und gerade im Angesicht des Todes offenbart sie ihr Schwergewicht (4, 204 u. a.).

Wir können füglich davon absehen, einzelne Nebenzüge, die die sinnlich-geistige Welt der handelnden Personen aufweist, anzuführen. Vor allem der als begabter und die Wurzeln des Lebens in seinen mannigfaltigen Bezügen bloßlegende, persönlich aber in eigentümlicher Unbestimmtheit und Blässe gezeichnete Pursewarden gäbe dazu Anlaß. Aber gegenüber dem eigentlichen Thema des Werkes handelt es sich doch nur um ein Rankenwerk.

In der Vorbemerkung zum vierten Band macht Durrell auf die Möglichkeit aufmerksam, Charaktere und Situationen in weiteren Fortsetzungen zu entwickeln. Die im Anhang genannten „Vorstudien" bieten Fortsetzungen, in denen das Schicksal einzelner Personen in späterer Zeit dargestellt wird. Meist aber wird es sich um neue Perspektiven handeln, die das Geschehen verdeutlichen und allseitiger zur Darstellung bringen können. Durrell macht sich also nicht die Auffassung Pursewardens zu eigen, daß die dichterische Schau, die poetische Wahrheit hinter dem relativen Tatsachenwissen liegt. Dies ist um so auffälliger, als er (welcher Irrtum!) diese Entdeckung als etwas so Einmaliges und Neues hinstellt, daß sie vor ihm noch niemals bedacht worden sei (4, 196). Wir können uns dies nur so erklären, daß Durrell völlig von der Beschreibung der einzelnen äußeren und inneren Vorgänge angezogen und von ihnen erfüllt wird und daß er vielleicht die Überzeugung hegt, der Dichter könne hier eine letzte Aufklärung geben und eine schöpferische Wiedergeburt des Geschehens im Geist vollziehen. Es wäre auf künstlerischem Gebiet das, was die Psychoanalyse auf ihrem Feld leisten zu können vorgibt.

Wir können nunmehr auch versuchen, auf die im Eingang gestellte Frage einzugehen, weshalb diese Tetralogie die Kritiker so sehr in Bann geschlagen hat, daß sie dieses Werk fast über alle zeitgenössische Literatur zu setzen geneigt sind. Wenn wir von der reizvollen Neuigkeit des Stoffes absehen, die zweifellos schon vieles erklärt, ist doch wohl die Feststellung nicht ungerecht, daß auch die Kritiker im Meer diesseitiger, körperlich-seelischer Vorgänge schwimmen und eine höhere Ordnungsmacht nicht anerkennen. Wenn solche Vorgänge nur geistvoll, unmittelbar und lebendig dargestellt werden, wenn die Verfasser das Wort beherrschen, wenn die dichterische Phantasie ein Zauberbild vom Menschen und den Ereignissen entwirft, stellen sie weiter keine Ansprüche. Dies ist wohl ein hartes Urteil. Es mag dadurch gemildert werden, daß es auch eine unbestreitbare Leistung dieser Kritik ist, wenn sie mit so empfindlichen Organen jede Aussage, jede An-

deutung, alles, was atmosphärisch zwischen den Personen wirksam ist, wahrnimmt und aufzeichnet. Aber wir gestehen offen, daß die einfache Tiefenschau und die Prüfung vor einer gültigen und ewigen Ordnungsmacht uns wichtiger, entscheidender und in der Gegenwart notwendiger erscheint als das Lob der Darstellung der Überfülle einzel- und zwischenmenschlicher Bezüge. Da sie nicht unter das Gericht einer überzeitlichen und überräumlichen Wahrheit gestellt werden, gilt Natürliches, Krankes oder Widernatürnatürliches gleichviel. Wenn schon im Bereich des rein organischen Lebens im Haushalt der Natur immer deutlicher wird, daß jeder herrscherliche Eingriff des Menschen, der sich nicht um die Erkenntnis seines inneren Gesetzes müht oder aber sich kühn und bedenkenlos darüber hinwegsetzt, schließlich die Kräfte der Natur erschöpft und erkranken läßt[2], so daß das Leben des Menschen selbst nicht selten in Frage gestellt, sogar unmöglich gemacht, jedenfalls geschädigt wird, so kann das viel höher stehende und darum auch gefährdetere sinnlich-geistige Leben des Menschen, d. h. der Bereich zwischen dem rein Körperhaften und dem rein Geistigen, auf die Dauer nicht bestehen. Es hat keine Zukunft mehr. Soll man dafür nicht als Beweis anführen, daß alle die Beziehungen der Menschen dieser Tetralogie letztlich unfruchtbar sind?

Durrell ist ein Ire. Kann man ihn mit seinem Landsmann Joyce vergleichen? Zweifellos war dieser radikaler. Aber beide zeichnet doch die gleiche Lebendigkeit und Unerschöpflichkeit der Phantasie aus. Es ist ein Erbteil, das wir schon in den frühmittelalterlichen Erzählungen und Gedichten (wie in der zeichnerischen Kunst der Kelten) wirksam sehen. Es scheint uns, als ob der Schock, den das Erscheinen des Ulysses auslöste, dem dann Verwunderung, Bewunderung, Nachahmung folgten, im Abklingen sei. Manche scheinen es schon zu spüren, daß die neuen Bereiche, die er der Dichtung, gehaltlich und formal, erschloß, nur zu gewinnen waren auf Kosten viel wesentlicherer Gegebenheiten. Sie waren zwar vielfach durch die Zeit unansehnlich geworden, entbehrten der inneren Glut und Frische, aber sie verbanden doch den Dichter mit einer höheren Welt und machten ihn zum Zeugen des Absoluten. Bei Durrell wird es nicht so lange dauern, bis man seine Grenzen sieht. Man hat sie schon gesehen. Er vermag zu gestalten. Das soll ihm nicht abgesprochen werden. Aber sowohl seine formale Kunst wie die gestaltete Welt, in die er uns hineinführt, reihen ihn nur ein in die große Zahl ähnlicher Schriftsteller. Er ragt aber nicht aus ihnen heraus. Er ist Fortsetzung und Pendant zugleich, aber kein neuer Anfang.

---

[2] Vgl. dazu das in der Formgebung weniger anzuerkennende, aber in der Mitteilung der Tatsachen geradezu bestürzende Buch von *Günther Schwab*, Der Tanz mit dem Teufel, *Hannover 1958*.

Mensch und Stadt[1]

FELIX ZU LÖWENSTEIN SJ

Die Stadt, insbesondere die Großstadt, findet auch heute noch sehr unterschiedliche Beurteilung. Die letzten 100 bis 150 Jahre haben ein geradezu explosionsartiges Anschwellen der Großstädte gebracht, das heißt also eine sehr starke und weitverbreitete Bejahung des Stadtgedankens. Aber dieses Wachstum unserer Städte wurde auf der andern Seite von einem dauernden Klagegesang begleitet. Diese Klagen über die verheerenden Wirkungen großstädtischer Vermassung kamen aus verschiedenen Lagern, von Dichtern und Kulturphilosophen, von Romantikern, wie auch von manchen sehr nüchternen Sozialwissenschaftlern.

Auffallend ist, daß sich die katholische Kirche wohl nie an diesem allgemeinen Verdammungsurteil beteiligt hat. Es dürfte keinen maßgeblichen Theologen geben, der sich aus theologischen Gründen städtefeindlich geäußert hätte, weit weniger eine offizielle kirchliche Verlautbarung. Nicht einmal die katholische Jugendbewegung der zwanziger Jahre, die so sehr auf die Wiederentdeckung der Natur aus war, war städtefeindlich gesinnt. Im Gegenteil, die Mehrzahl dieser jungen Menschen kam aus den großen Städten und kehrte dorthin wieder zurück.

Vielleicht hängt es mit der nüchternen Denkweise der Zeit seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges zusammen, daß man heute allgemein weniger romantisch denkt und daß daher auch städtefeindliche Äußerungen seltener geworden sind. Nichtsdestoweniger sind alle der Überzeugung, daß in unseren Großstädten nicht alles gut, daß manches verbesserungsbedürftig ist. Der Bundestag hat im vergangenen Jahr das Baugesetz geschaffen, das die praktische Grundlage für manche Verbesserung bieten soll. Das Bundesministerium will vom Wohnungsbau zum Städtebau voranschreiten. Stadtsanierung, Stadtplanung, Neuordnung unserer Städte sind Themen, die heute in der Luft liegen. Wenn die Verbesserungsvorschläge im allgemeinen von Architekten und Städtebauern vorgetragen werden, so sei hier der Versuch gemacht, solche Vorschläge aus einer mehr grundsätzlichen Sicht heraus zu untermauern.

Städte sollen für Menschen gebaut werden. So wird man sich wohl zuerst fragen müssen, was der Mensch sei, und wie die Stadt des Menschen von morgen gestaltet werden soll.

Was ist der Mensch?

Die Frage nach dem Wesen des Menschen läßt sich in zweifacher Richtung stellen. Was ist der Mensch im Hinblick auf seine untermenschliche Umwelt? Und: Was ist er im Hinblick auf die mitmenschliche Umgebung?

[1] Die folgenden Ausführungen wurden in leicht abgeänderter Form als Vortrag vor der katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg in Bühlertal im März 1960 gehalten.

Was den Menschen über die ihn umgebende Umwelt emporhebt, ist seine Geistnatur. Bei dieser Aussage wird für gewöhnlich daran gedacht, daß er die Fähigkeit zu geistiger Einsicht und zusammenhängend damit zu freien Willensentscheidungen habe. Indes ist das eine statische Betrachtungsweise. Eine mehr dynamische Betrachtung zeigt, daß die Dinge der menschlichen Umwelt positiv auf den Menschen hingeordnet sind. Daß sie ihm zu Diensten stehen und daß umgekehrt der Mensch sowohl Recht als Auftrag hat, die Dinge zu formen und zu gestalten. Die Heilige Schrift spricht das in dem bekannten Paradiesesauftrag aus: „Seid fruchtbar und mehret euch! Erfüllet die Erde und macht sie euch untertan!" (Gen 1, 28). Und wiederum: „Gott nahm also den Menschen und brachte ihn in den Garten Eden, damit er ihn bebaue und pflege" (Gen 2, 15).

Das bedeutet also, daß der Mensch zum Unterschied von Pflanze, Tier und Stein nicht ein voll in die Natur eingebettetes Wesen ist. Jede Pflanze, jedes Tier findet in sich und in seiner Umwelt gewisse einander zugeordnete Gegebenheiten. Diese genügen ohne jedes weitere Zutun für seine Existenz.

Anders der Mensch. Schon eine oberflächliche Betrachtung zeigt, daß er, verglichen mit allen andern Lebewesen, für sein Dasein außerordentlich schlecht ausgestattet ist. Als einziges Lebewesen findet er an seinem Leib kein fertiges Kleid vor. Um sich vor Hitze und Kälte zu schützen, muß er ein solches erst selbst erfinden und gestalten. Er findet in sich keinen Instinkt vor, ein ganz bestimmtes Nest oder einen Bau unter der Erdoberfläche zu bauen. Er muß sich seine Behausung selbst gestalten, und der Gestaltungsmöglichkeiten gibt es zahllose. Besonders deutlich wird das Ungenügen seiner Ausstattung an seiner Ernährungsweise. Es gibt nur wenige Nährmittel, die der Mensch ohne weiteres genießen kann — einige Früchte vielleicht. Alle anderen Nahrungsmittel muß der Mensch, damit sie ihm bekömmlich werden, erst zubereiten. In frühester Zeit schon fand er, daß die ihm bekömmlichste Form der Zubereitung das Kochen der Speisen sei. Dazu braucht er das Feuer. Mit Recht hat man darum gerade Spuren von Feuerstellen für einen der sichersten Beweise dafür angesehen, daß man menschliche Überreste vor sich habe.

Anderseits findet der Mensch in sich einen freien Gestaltungsdrang. Auch das Tier hat einen gewissen Gestaltungsdrang, aber dieser verläuft immer in feststehenden Bahnen. Der des Menschen dagegen ist frei. Der Mensch kann seine Werkzeuge in der verschiedensten Weise und aus den verschiedensten Materialien, vom Stein über das Eisen bis zu den modernen Kunststoffen gestalten. Die Art seiner Bekleidung bietet ihm fast unbegrenzte Gestaltungsmöglichkeiten. Ja, er kennt auch ein völlig zweckfreies, rein ästhetisches Schaffen. Schmuck wurde daher neben Feuerstellen immer als ein typisches Zeichen menschlicher Tätigkeit angesehen.

Die Zuordnung der Natur zum Menschen hat ein doppeltes Gesicht. Auf der einen Seite begegnet sie ihm feindlich. Die Wälder drohen seine Siedlungen zu verschlingen, das Wasser seine Äcker fortzuspülen, die Sonne

brennt unbarmherzig auf seine Saaten nieder. Ganz besonders ist das Hochgebirge mit seinen Eis- und Gletschermassen dem Menschen bis in die beginnende Neuzeit hinein immer als etwas Bedrohliches und Schreckliches erschienen. Die Heilige Schrift erklärt diesen feindseligen Charakter der Natur als Sündenfolge: „Weil du der Bitte deiner Frau nachgegeben und von dem Baum gesessen hast, von dem ich dir geboten hatte, du darfst nicht von ihm essen, sei der Erdboden verflucht um deinetwillen ... Dornen und Disteln wird er dir tragen ... Im Schweiße deines Angesichtes wirst du dein Brot essen" (Gen 3, 17—19).

Anderseits kann der Mensch nicht leben ohne Sonne, Licht und Regen. Und er kann nur das gestalten, was ihm die Natur anbietet. So ist die Natur dem Menschen wieder freundlich gesinnt.

Daraus ergibt sich die gerade für den Städtebau wichtige Frage: bedarf der Mensch für seine körperliche und seelische Gesundheit der Natur? Und wieviel Naturverbundenheit benötigt er? Es leuchtet ein, daß es von großer Wichtigkeit wäre, wenn man diese Frage klar beantworten könnte. Man wüßte dann genau, wieviel „Natur" man in die Stadt von morgen einplanen müßte.

Indes ist eine exakte Beantwortung nicht möglich. Nicht nur weil es darüber keine Untersuchungen gibt, sondern vor allem deswegen, weil solche Untersuchungen gar nicht möglich sind. Der Mensch ist nämlich ungeheuer anpassungsfähig, vielleicht das anpassungsfähigste Lebewesen schlechthin. Das gilt schon von seiner körperlichen Konstitution. Es gibt kaum ein Lebewesen, das so über alle Breiten und Klimazonen verbreitet ist wie der Mensch. Wie oft hat sich der Schreiber dieser Zeilen in Indien über die Moskiten geärgert. Moskiten gehen nämlich bei einem bestimmten Wärmegrad schlagartig ein. Obgleich sie ausgesprochene Tropentiere sind, können sie gewisse Hitzegrade nicht vertragen. Der Mensch, auch der Europäer, empfindet diese Hitze vielleicht als unangenehm, aber er kann sie ertragen. Deutsche, die jahrelang in Indonesien gelebt hatten, hatten sich so sehr an das dortige feuchte Klima gewöhnt, daß sie sich, als sie während des Krieges nach Indien transportiert wurden, darüber beklagten, hier sei die Hitze zu trocken! Die Anpassungsfähigkeit geht so weit, daß ungünstige Lebensbedingungen den Körper (innerhalb gewisser Grenzen) nur noch widerstandsfähiger machen.

Ebenso ist der Mensch auch seelisch anpassungsfähig. Es ist bekannt, daß die deutschen Soldaten die ungeheuren Weiten der russischen Ebene als bedrückend empfanden, während die russischen Bewohner dieser Gegenden gerade die grenzenlose Weite ihrer Heimat lieben. Ein Deutscher, der während des Krieges aus einem Internierungslager nach Tibet entkam, kehrte nach einigen Wochen zurück und stellte sich freiwillig den politischen Behörden, weil er die unendliche Einsamkeit der tibetanischen Hochebene nicht länger ertragen konnte. Die Tibetaner selbst dürften sie nicht nur ertragen, sondern lieben. Was das wünschenswerte Maß von Naturverbundenheit an-

geht, so scheint es, daß der Mensch gerade hier ganz besonders anpassungsfähig ist. Ein verstaubter Baum in einem Hinterhof vermag ihm unter Umständen die ganze Natur zu ersetzen. Peter Lippert hat einmal darauf hingewiesen, daß eine Topfpflanze so sehr die ganze Fülle der Natur mit ihren unheimlichen Tiefen enthalten könne, daß der Mensch in die Gefahr geraten könnte, sich dahinein zu verlieren.

Aus all diesen Gründen scheint es wohl nicht möglich, exakt zu sagen, wieviel Naturverbundenheit der Mensch benötige, um gesund zu sein. Immerhin scheinen gewisse Erscheinungen, wie die Schrebergärtenbewegung, die Wanderbewegung der zwanziger Jahre und der Ausflugsverkehr, der sich an jedem Sonn- und Feiertag aus unseren Großstädten ergießt, darauf hinzuweisen, daß der Mensch doch einer gewissen Naturverbundenheit bedarf und daß das rechte Maß dieser Verbundenheit in unseren Großstädten weitgehend unterschritten ist. Gewiß, der moderne Großstädter, der am Sonntag aufs Land hinausfährt, sucht nicht die Natur im Sinn der wilden, unberührten Natur, noch das eigentliche Engagement mit der Natur, wie es die Aufnahme einer echt bäuerlichen Lebensweise wäre. Er sucht vielmehr die „Landschaft", den Badestrand und die Waldeskühle (auf gut gepflegten Fußwegen); er sucht „Wandern, Schwimmen, Rudern, Paddeln, Wasser- und Sonnenbäder-Nehmen, Radeln, Auteln" (Willi Hellpach), aber das alles dürfte sicher nichts an der Tatsache ändern, daß er eben doch Natur sucht, die weniger menschengeformt ist als diejenige, die er in der großstädtischen Umgebung vorfindet.

Aus all dem ergibt sich, daß es dem Menschen „natürlich" ist, „unnatürlich" zu sein. Daß er also ein Wesen ist, das nicht natureingebettet ist, sondern dem durch seine Geistnatur aufgegeben ist, seine Umwelt in geistbedingter Weise zu gestalten. Das scheint eine Wahrheit zu sein, die vielfach übersehen wird. Man denke an manche Verfechter des Eigenheimgedankens. Der Eigenheimgedanke ist ohne Zweifel richtig und gut. Wenn man aber z. B. sagt (wie es schon geschah), es sei doch offenbar viel natürlicher für den Menschen, festen Boden unter seinen Füßen zu haben als, wie das in Mietshäusern geschehe, die Köpfe anderer Menschen, die unter ihm wohnen, dann dürfte man folgerichtig die Häuser nicht unterkellern. Mit solchen Argumenten könnte man zahlreiche Absurditäten beweisen z. B., daß es widernatürlich sei, zu fliegen; daß Gehen die einzig natürliche Fortbewegungsweise sei, und daß es unnatürlich für den Menschen sei, sich in irgendein Gefährt zu setzen und sich von Pferden oder von einem Motor dahinziehen zu lassen.

Ebenso erscheint es verfehlt, wenn manche Stadtplaner den Menschen zum Maß baulicher Maßnahmen machen wollen, ihn dabei aber nur als biologisches Wesen sehen. Wenn jemand zum Beispiel eine sogenannte Reißbrettplanung, also eine Planung in streng geometrischen Formen ablehnt, dann mag er dies damit begründen, daß eine solche Planungsweise unsachlich und unpraktisch sei. Sagt man aber, sie sei unnatürlich, in der Natur selbst gebe

es keine geometrischen Formen, sondern nur solche ganz anderer Art, etwa die des vielgeäderten Blattes, der Baumkrone, der menschlichen Niere, dann ist zu erwidern, daß eine solche Betrachtungsweise den Menschen wiederum nicht in seiner Ganzheit als geistiges Wesen sieht. Weshalb sind denn Städteplaner durch Jahrtausende hindurch immer wieder zu gewissen geometrischen Formen gekommen? Deswegen, weil gerade die geometrischen Formen geistige Formen sind; der Mensch ist eben nicht ein bloß biologisches Wesen, sondern er gestaltet aus dem Geist heraus die Dinge. Man mag also solche Formen der Stadtgestaltung aus anderen Gründen ablehnen, die Begründung aber, sie seien nicht natürlich, scheint bedenklich zu sein.

Und endlich ergibt sich aus dieser ersten Überlegung, daß der Mensch einen Gestaltungsauftrag hat, dem keine quantitativen Grenzen gesetzt sind. Man kann nicht sagen, ein Haus bauen sei dem Menschen gemäß, eine Großstadt dagegen erbauen, mit einer Maschine durch die Luft fliegen oder gar in den Weltraum vordringen sei Hybris, sprenge alles Menschenmaß. Der Auftrag, zu gestalten, wurzelt in der Geistnatur des Menschen, und Geist kann nicht durch irgendwelche quantitativen Größen eingegrenzt werden, wenngleich ihn auch die Steigerung des Quantitativen vor ganz neue Aufgaben geistiger Art stellt. Eingegrenzt wird der Geist durch die sittlichen Gebote.

Fragt man weiter: was ist der Mensch im Verhältnis zu seiner menschlichen Umwelt?, so stehen wir mitten in der Auseinandersetzung, die heute die Welt in die zwei Lager des Ostens und des Westens teilt. Denn diese Frage ist es, die heute das Weltbild des Westens von dem des Ostens unterscheidet.

Der Liberalismus des 19. Jahrhunderts hatte auf der einen Seite den Individualismus hervorgebracht. Im Gegensatz dazu hatte Karl Marx das sozialistische Bild des Menschen entworfen. Es ist das Verdienst der christlichen Soziallehre, daß sie gegenüber diesen beiden verfehlten Ansatzpunkten den richtigen sozial-philosophischen Ansatzpunkt klar herausgearbeitet hat: der Mensch ist eine Person, das besagt ein einmaliges, unwiederholbares, selbständiges und gleichzeitig ein in tausendfacher Weise in die Gesellschaft hinein verflochtenes Wesen.

In seinen beiden Ausgestaltungsformen, der individualistischen und der sozialistischen, war der Liberalismus dahingeführt worden, nur mehr den einzelnen und den Staat zu sehen. Formen der Vergemeinschaftung, die zwischen dem einzelnen und dem Staat standen, hatte der Liberalismus des frühen 19. Jahrhunderts systematisch zu zerschlagen gesucht und damit ungewollt der Vermassung und der Diktatur die Wege bereitet. Wiederum ist es ein Verdienst der christlichen Soziallehre, daß sie demgegenüber immer betont hat, daß es nicht nur einzelne und den Staat gebe, sondern zwischen den beiden die menschliche Gesellschaft mit ihren zahlreichen, geordneten Gruppierungen. Der Mensch ist kein Herdenwesen, wie der Büffel in seiner Herde, die Mücke in ihrem Schwarm. Die ungestalte Masse bedroht seine

personalen Werte. Der Mensch bedarf der geordneten und gegliederten Gesellschaft, um seine personalen Werte voll entfalten zu können.

Darum hat der Mensch zu allen Zeiten in irgendwelchen Gemeinschaftsformen gesiedelt. Der Einsiedler ist nicht die Regel, sondern der Ausnahmefall. Auch der Städtebau ist keineswegs etwas Neues und keineswegs eine euro-amerikanische Erfindung. Unsere Städte der Gegenwart sind im Gegenteil späte und sehr unvollendete Nachzügler. Die Geschichte des Städtebaues ist ungefähr 7000 Jahre alt, die Geschichte der modernen euro-amerikanischen Städte rund 150 Jahre. Die ältesten Städte der Welt, von denen wir Kenntnis haben, lagen im Vorderen Orient. Auf die Zeit von rund 5000 v. Chr. gehen zurück Jericho (in seinen ältesten Schichten), Ur und Uruk in Mesopotamien, Susa in Persien und Hierakonpolis in Oberägypten. Kisch, Nippur und Eridu in Mesopotamien waren Städte des 4. Jahrhunderts v. Chr., ebenso Anau in Turkestan. Das älteste Troja und Mohendscho Daro in Indien gehen auf etwa 3000 v. Chr. zurück. Auch in China gab es schon 2000 v. Chr. Städte, wie etwa Anyang. Babylon, die aus der Bibel wohlbekannte Stadt, viermal zerstört und wieder aufgebaut, hatte eine Lebensdauer von rund 2000 Jahren. Damaskus, heute noch eine blühende Stadt, existiert seit rund 5000 Jahren. Susa, das im 14. Jahrhundert endgültig verschwand, dürfte eine Lebensdauer von 5400 Jahren gehabt haben. Ebenso wäre es ganz falsch, zu denken, diese Städte könnten sich mit unseren Städten im großen und ganzen nicht vergleichen. Das Gegenteil ist der Fall: unsere modernen Städte haben nur selten einen solchen Glanz erreicht wie Babylon mit seinem fünffachen Mauerring, seinen breiten Prachtstraßen und seinem weit über die ganze Gegend hin sichtbaren Tempelturm, dem Zikkurat; oder wie Mohendscho Daro mit seinen breiten Straßen, mit seinen mehrstöckigen, komfortablen Häusern mit fließendem Wasser in allen Räumen. Patalipurta in Indien hatte im 4. Jahrhundert v. Chr. 500 000 Einwohner, Syrakus um die gleiche Zeit etwa 400 000, Seleukia am Tigris hatte im 3. Jahrhundert v. Chr. 700 000, während Rom im 2. Jahrhundert n. Chr. die Millionengrenze bereits überschritten hatte.

Folgerungen für die Stadtgestaltung

Man wird also die Stadt als solche grundsätzlich bejahen; zu verurteilen sind nur bestimmte Fehlentwicklungen. Hierbei wird man zwei Dinge beachten müssen. Erstens, daß etwas nicht deswegen ein Fehler zu sein braucht, weil es anders ist, als es früher war. Das scheint zwar eine Selbstverständlichkeit zu sein, aber ist es nicht die bekannte und immer wiederkehrende Quelle der Kritik alternder Menschen: „Zu unserer Zeit hat es das nicht gegeben!"? Man hat den Eindruck, daß sich auch die Kritik am Städtebau vielfach aus dieser Quelle speist: „Früher war das alles doch ganz anders!" Es bleibt im Einzelfall durchaus zu prüfen, ob „die gute alte Zeit" wirklich besser war und ob das andere nur deswegen, weil es anders ist, wirklich schlech-

ter ist. Auch wird man unterscheiden müssen zwischen Fehlern, die in den Zeitumständen im allgemeinen ihre Ursache haben, und solchen, die speziell auf die städtische Lebensform zurückzuführen sind. Auch diese Unterscheidung scheint vielfach nicht berücksichtigt zu werden. Man weist zum Beispiel auf die „Einsamkeit des großstädtischen Menschen" hin und erwähnt dabei vielfach auch die metaphysische Ursache dieser Vereinsamung. Diese gilt natürlich im außerstädtischen Raum genau so wie im städtischen.

Dies vorausgeschickt, wird man vielleicht an die Stadtgestaltung von morgen die folgenden Forderungen richten können:

Die Stadt soll gesund sein

Zwar haben neuere Forschungen eindeutig erwiesen, daß die frühere Vorstellung, das Landleben sei gesünder als das Leben in der Stadt, nicht haltbar ist. Es hat sich im Gegenteil gezeigt, daß die Gesundheitsverhältnisse auf dem Land schlechter sind als in der Stadt, weil hygienische Maßnahmen vielfach noch nicht in dem gleichen Ausmaß aufs Land hinausgedrungen sind.

Aber auch für die Gesundheitsverhältnisse in der Stadt bleibt noch viel zu tun. Gesunde Wohnungen, Luftreinigung, Lärmbekämpfung sind nur einige der hier zu nennenden Punkte. Zwei Fragen sind in diesem Zusammenhang von besonderer Bedeutung: erstens: ist es wahr, daß große Städte sterben? Daß sie nicht in der Lage sind, sich aus eigenem Geburtennachwuchs zu erhalten; daß sie auf Zuzug vom Lande angewiesen sind? Und zweitens: ist es wahr, daß die Kriminalität in den Städten höher liegt als auf dem Land? Wäre dies wahr, so stellte das Leben in der Stadt eine ernste Schädigung der körperlichen bzw. seelischen Gesundheit dar.

Nun ist mit Sicherheit erwiesen, daß von einer Schädigung der Fortpflanzungsfähigkeit durch die großstädtische Lebensweise keine Rede sein kann. Wenn die durchschnittliche Kinderzahl in den Städten geringer ist als auf dem Land, wie das für die zwanziger und dreißiger Jahre statistisch einwandfrei nachgewiesen worden ist, dann liegt das nicht an einer Fortpflanzungsunfähigkeit, sondern an einer verminderten Fortpflanzungswilligkeit. Hier aber erhebt sich die Frage, ob das eine dauernde oder nur eine vorübergehende Erscheinung ist. Es scheint nämlich, daß sich seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges eine gegenläufige Bewegung bemerkbar macht, deren Ursachen noch nicht völlig geklärt sind. Überhaupt ist man sich über die Ursachen abnehmender Fortpflanzungswilligkeit bei bestimmten Völkern zu bestimmten Zeiten noch keineswegs klar. Zur Zeit dürfte es daher nicht möglich sein, mit Sicherheit zu sagen, ob die städtische Lebensform die Fortpflanzungswilligkeit tatsächlich dauernd herabsetzt.

Von den Formen der Kriminalität scheint vor allem eine durch die städtische Lebensweise tatsächlich begünstigt zu sein, nämlich die der Jugend, jener, die man als „Halbstarke" bezeichnet hat, also jene randalierende und

mitunter bis zu verbrecherischen Exzessen schreitende Jugend, von der schon längst nachgewiesen ist, daß sie zum nicht geringen Teil gutgestellten bürgerlichen Kreisen entstammt. Es scheint, daß diese Form von Jugendkriminalität nichts anderes ist als ein Protest gegen ein allzu gesichertes und daher langweiliges Leben. Nun ist leicht einzusehen, daß gerade die großstädtische Lebensform das Leben als sehr gesichert erscheinen lassen kann. Auf dem Land ist eine Unwetterkatastrophe immer noch eine Katastrophe. In der Großstadt wird sie vielfach kaum bemerkt.

Indes ist das eine Situation, gegen die auch andere Reaktionen als das Verbrechen denkbar sind. Der junge Franz von Assisi fand sich, als er singend und lärmend mit der jeunesse dorée durch die nächtlichen Straßen von Assisi zog, in einer ganz ähnlichen Lage. Seine Reaktion darauf war, daß er ein Heiliger wurde. Es scheint durchaus nicht abwegig zu denken, daß gerade die gesicherte städtische Lebensform manchen Menschen das Abenteuer eines radikal gelebten Christseins neu begreifen lassen könnte.

Die Stadt soll naturverbunden bleiben

Das ist eine Forderung, die man unseren Städteplanern nicht erst beizubringen braucht. Grüngürtel, „Lungen", planmäßig verteilte Parkanlagen, Verzahnung mit der die Stadt umgebenden Landschaft betrachtet heute jeder Stadtplaner als selbstverständliche und wichtige Anliegen.

Indes wirft diese „Verzahnung" neue Probleme auf. Nicht wenige Beobachter sind der Meinung, das Zeitalter der dauernd wachsenden Großstädte sei bereits beendet. Die zukünftige Entwicklung bewege sich in Richtung auf die Industrielandschaft, in der sich industriegewerbliche Siedlungen mäßigen Ausmaßes über das ganze Land hin erstrecken werden. Da manche Anzeichen in diese Richtung zu weisen scheinen, mehren sich bereits die Klagen über die zunehmende Verstädterung des Landes.

Die durchgreifenden Veränderungen, die das Vordringen der Industrie in bisher ausschließlich oder ganz vorwiegend ländliche Gegenden mit sich bringt, werfen ernsthafte Probleme auf. Indes gibt es verschiedene Arten solcher Änderungen. Da sind solche, die schlechthin zu begrüßen sind: Verbesserung der Hygiene und der Verkehrswege, Vordringen wertvoller Kulturdarbietungen auf das Land (Vorträge, Konzerte, Theateraufführungen) usw. Andere Veränderungen beziehen sich auf Formen, die vielleicht in sich selbst gut waren und an sich noch länger hätten fortbestehen können, die aber nicht unersetzlich sind und verändert werden können. Das gilt zum Beispiel von gewissen patriarchalischen Formen der Landwirtschaft, die sich durch das Vordringen demokratischer oder großstädtischer Mentalität nicht mehr recht erhalten lassen. Endlich können Werte bedroht werden, die unersetzbar sind, Werte der Religion, der Sittlichkeit, des Familienlebens und anderes mehr. Selbstverständlich muß alles getan werden, um hier einer Verschlechterung vorzubeugen. Das kann aber nicht dadurch geschehen, daß

man versuchen wollte, diese oder jene ländliche Gegend zu einem Naturschutzpark zu erklären und jeden städtischen Einfluß von ihr fernzuhalten, sondern nur dadurch, daß alle zuständigen Behörden, die Kirchen, die Kulturträger jeder Art zusammenwirken, um solche Werte auch in stärker urbanisierte Lebensformen hinüberzuretten.

Die Stadt soll schön sein

Die nüchtern rationale Denkweise unserer Tage scheint die Bedeutung des Schönen für die gesunde physische und körperliche Entfaltung des Menschen nicht genügend zu berücksichtigen. Der Mensch trägt in sich den freien Gestaltungsdrang, auch den völlig zweckfreien, rein ästhetischen Gestaltungsdrang. Er ist seinem tiefsten Wesen nach ebenso auf das Schöne, wie auf das Gute und Wahre hingeordnet.

Es ist ohne Zweifel sehr zu begrüßen, daß viele Städteplaner den eigentlichen Angelpunkt aller Sanierungsmaßnahmen im Wohnungsbau sehen. Aber Wohnungsbau allein macht die Stadt noch nicht schön. Wolf Schneider sagt in seinem anregenden und unterhaltenden Buch „Überall ist Babylon" in witziger und zutreffender Weise: „Die perfekte Wohnung von heute schützt vor Tuberkulose, aber nicht vor Langeweile" (402).

Zu allen Zeiten haben die religiösen Kultbauten — Tempel, Moscheen und, im christlichen Abendland, Kirchen und Kathedralen — zu den schönheitsbildenden Faktoren der Städte gezählt. Wäre unter diesen Umständen nicht eine viel engere Zusammenarbeit zwischen Städteplanern und kirchlichen Stellen wünschenswert? Genügt es, wenn auf einem Bebauungsplan lediglich die Plätze für vorgesehene Kirchen ausgewiesen werden? Waren nicht in der Vergangenheit (man braucht nur an die bekannten Merianstiche zu denken) die Kirchtürme die eigentliche Zierde des Stadtbildes? Würde nicht mancherorts das Bedürfnis nach Hochhäusern weniger stark empfunden werden, wenn Kirchen und Kirchtürme systematisch als Dominanten des Stadtbildes geplant würden? Die Bischöfe von Würzburg (besonders die Bauherren aus der Familie der Grafen von Schönborn) haben regelmäßig Landstraßen auf Kirchtürme zulaufen lassen und damit ganz eigene landschaftliche Reize erzielt. Ist es richtig, baulich wertvolle Kirchen in der Straßenflucht verschwinden zu lassen oder sie gar noch der nötigen Ruhe und Sammlung wegen aus dieser Straßenflucht zurückzuziehen? Wäre es nicht richtiger, sie so zu planen, daß sie von verschiedenen Seiten her einen Blickfang darstellten?

Die Stadt soll sozial richtig sein

Jede Stadt ist Ausdruck ihrer sozialen Verhältnisse. Udaipur, die Hauptstadt des gleichnamigen Staates in Radschastan (früher Radschputana) in Indien gehört oder gehörte (der Verfasser hat es in der Zeit vor dem Zweiten

Weltkrieg gekannt) zu den schönsten Städten der Welt. Blendend weiß über einen Hügel hingezogen, von einer Kette tiefblauer Seen umgeben, in denen sich ebenso schneeweiße Paläste auf kleinen Inseln erheben, und überwölkt vom tiefblauen indischen Himmel! Aber etwa drei Viertel dieser Stadt sind der Palast oder die Palästegruppe des (ehemaligen) Maharana von Udaipur. Um diesen riesigen Palast sind Schwalbennestern gleich eine große Anzahl armseliger Lehmhütten geklebt, in denen der Rest der Bevölkerung haust. Ohne Zweifel ein sehr sprechender Ausdruck der bestehenden sozialen Verhältnisse! Wenn in Karlsruhe oder Mannheim alle Straßen vom Fürstenschloß ausstrahlen und auf dieses zurückführen, so ist auch dies ein deutlicher Ausdruck der damaligen gesellschaftlichen Zustände. Manche flämische oder deutsche Stadt aus der Zeit um 1500 mit einem Marktplatz als Mittelpunkt, um den sich behäbige und reiche Bürgerhäuser lagern, drückt wiederum ganz andere soziale Verhältnisse aus. Von da aus werden einem übrigens die mauerumwehrten Städtchen des Mittelalters vielleicht weniger romantisch erscheinen; denn offenbar mußten die Menschen damals dauernd kriegerische oder räuberische Überfälle gewärtigen. So gesehen, sind die völlig offenen modernen Städte, mit ihren Wohnhäusern, die bloße Glastüren zum Abschluß haben, gewiß erfreulicher, weil sie deutlich machen, daß die öffentlichen Verhältnisse doch geordneter und gesicherter sind.

Auch die spezifische und gesellschaftliche Funktion, die eine Stadt gegenüber ihrem Umland einnimmt, wird im Stadtbild sichtbar, Eine Regierungs- oder Verwaltungsstadt sieht anders aus als eine Industriestadt, diese wieder anders als ein Kur- oder Badeort.

Das heutige Stadtbild soll unsere sozialen Verhältnisse richtig widerspiegeln und die sozialen Richtbilder, die heute als richtig erkannt werden, verwirklichen oder zumindest nicht unmöglich machen.

Wenn die christliche Soziallehre seit jeher der Wirtschaft gegenüber betont hat, daß sie eine Kulturfunktion von Menschen und für Menschen sei, dann wäre in abgewandelter Form ebenso zu betonen, daß Städtebau eine Kulturfunktion von Menschen für Menschen ist. Städtebau ist nicht Ausdrucksmittel zur Selbstverherrlichung eines Fürsten oder eines Diktators! Städtebau ist auch nicht ein Tummelplatz für Spekulanten! Das Rom der kaiserlichen Zeit hatte nicht nur unter ähnlichen Verkehrsproblemen zu leiden wie unsere heutigen Städte, sondern auch unter Wohnverhältnissen, die teilweise noch weit schlimmer waren als die unserer Zeit. Der Grund lag darin, daß sich in Rom Spekulanten des Wohnungsbaus bemächtigt hatten, die darauf ausgingen, aus möglichst geringen Investitionen möglichst hohe Renten herauszuschlagen. Leider ist es bis heute noch nicht gelungen, des Problems der Bodenspekulation Herr zu werden.

Nach unseren heutigen sozialen Richtbildern kommt der Erhaltung und Festigung der Familie große Bedeutung zu. Wenngleich das Problem der Familie weit über die Frage des Wohnungsbaus hinausreicht, so ist doch sicher, daß das familiengerechte Heim für die Erhaltung und Gesundung der

Familien von größter Bedeutung ist. In der Diskussion um das Einfamilienheim wird immer wieder darauf hingewiesen, daß Hochbauten weniger Grund und Boden beanspruchen und billiger durchzuführen seien. Abgesehen davon, daß zu bezweifeln ist, ob nicht Hochbauten, wenn sie wirklich das entsprechende Ausmaß an Grünflächen um sich herum hätten, ungefähr ebensoviel Grund und Boden beanspruchen würden, ist zu sagen, daß es durchaus auch möglich ist, am falschen Platz zu sparen. Das Bauen ist um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Bauens willen! Ein Lehmhaus mit einem Laubdach ist zweifellos viel billiger als eine Etagenwohnung. Wenn sich zeigt, daß sich eine bestimmte Wohnform vom Menschen her gesehen als richtig erweist, dann muß man diese Wohnform durchführen, selbst wenn sie etwas teurer wäre. Selbstverständlich bedeutet das nicht, daß sämtliche Neubauten in Form von Einfamilienhäusern zu erstellen seien oder gar, daß Bestehendes eingerissen und umgestaltet werden soll. Mietwohnungen — auch in Form von Hochhäusern — können durchaus ihre Berechtigung haben für Unverheiratete, für kinderlose Ehepaare und für solche Familien, die eine Etagenwohnung vorziehen. Die Forderung kann nur lauten, daß dem Einfamilienhaus ein gebührender Anteil innerhalb des gesamten Bauvolumens zuteil werde.

Wenn es richtig ist, daß der Mensch kein Herdenwesen ist, sondern in einer wohlgegliederten Gesellschaft lebt, dann muß auch dieses Richtbild im Städtebild seinen Ausdruck finden. Die Stadt soll nicht ein Riesenmeer gleichförmiger und eintöniger Häuser sein, die sich um irgendeine City herumlagern. Sie soll gegliedert sein in kleinere überschaubare Einheiten. Nun ist auch das eine Forderung, die heutigen Städteplanern unter dem Begriff „Nachbarschaft" (Neighbourhood) wohlbekannt ist. Gemeint sind kleinere städtebauliche Einheiten mit eigenen Arbeitsplätzen, Einkaufsmöglichkeiten, Kulturbauten, die gleichsam Glieder der größeren Einheit, der Stadt, sind. Es fragt sich, ob es nicht möglich wäre, den Gedanken der Nachbarschaft in diesem städtebaulichen Sinn und den Gedanken der Gemeinde im kirchlichen Sinn in einen näheren inneren Zusammenhang zu bringen. Zwar ist es richtig, daß die Pfarrgemeinden in ihrem heutigen Zustand die Menschen, die ihnen rechtlich angehören, soziologisch nicht integrieren. Das tun sie nur für den verhältnismäßig kleinen Kreis derer, die aktiv am Pfarrleben teilnehmen. Aber auf der andern Seite schließt auch die städtebauliche Nachbarschaft nicht ohne weiteres die Menschen zusammen. Neuere Gemeindeuntersuchungen, die sich damit befaßt haben, haben übereinstimmend gezeigt, daß sich nachbarschaftliche Beziehungen keineswegs mit der städtebaulichen Einheit der Neighbourhoods decken. Sie reichen auf der einen Seite viel weiter, auf der andern viel weniger weit. Das ist zwar kein stichhaltiger Einwand gegen den städtebaulichen Gedanken der Nachbarschaft. Es wäre falsch zu sagen, das Bauliche allein übe keine integrierenden Wirkungen aus. Die alte Vorstellung, der großstädtische Mensch habe kein Heimatgefühl ist sicher falsch. Man könnte sogar fast so weit gehen, zu be-

haupten, das tote Gemäuer präge die in ihr wohnenden Menschen stärker als umgekehrt (der Norddeutsche braucht nur eine Reihe von Jahren in München gelebt zu haben, um selbst Münchener zu werden). Nichtsdestoweniger wird wohl jeder Städtebauer zugeben, daß zu dem äußeren baulichen Moment der Gliederung durchaus ein inneres Prinzip hinzutreten könnte und sollte.

In einigen Ländern hat diese Überlegung zur Schaffung sogenannter „Volkshäuser" geführt. Solche Kulturzentren, planmäßig in Nachbarschaften hineingestellt, können eine gewisse verbindende Wirkung ausüben. Es könnte sich um sie eine neue Kulturgemeinde bilden — allerdings eine bewußt säkulare.

Christen werden sich fragen, ob solche Gemeindebildung nicht besser und richtiger von den kirchlichen Pfarrgemeinden ausgehen solle, die an sich starke sammelnde Kräfte in sich tragen. Es käme nur darauf an, diese besser zur Auswirkung gelangen zu lassen. Manche Erkenntnisse der Pastoralsoziologie könnten hier wichtige Hinweise bieten.

Auch von hier aus wird die Wichtigkeit der Zusammenarbeit kirchlicher und städtebaulicher Stellen erneut sichtbar. Welche Möglichkeiten ergäben sich aus dem Gedanken, die innere Einheit einer Nachbarschaft städtebaulich durch den Kirchenbau sichtbar werden zu lassen!

Die Stadt soll der metaphysischen Bestimmung des Menschen Rechnung tragen

Auch hier ist es so, daß tatsächlich jede Stadt, jedes Stadtbild die metaphysische Einstellung ihrer Erbauer und Bewohner sichtbar werden läßt. In der Vergangenheit hat die große Mehrzahl der Städte die metaphysische Bestimmung des Menschen in ihrem Stadtbild sehr deutlich zum Ausdruck gebracht. Die großen Städte Mesopotamiens mit ihren alles überragenden, weithin leuchtenden Zikkurats; die Städte Ägyptens mit ihren riesigen Tempeln und, der Religion Ägyptens entsprechend, den Gräberstätten, die in ihren Ausmaßen die Städte der Lebenden oft bei weitem übertrafen; die Städte des Orients mit ihren überragenden Tempeln und Moscheen; Athen im Schatten des Parthenon; und gar die europäischen Städte des Mittelalters mit ihren Domen und Kathedralen — all diese Städte verkünden deutlich in ihrem Stadtbild die transzendente Bestimmung des Menschen.

Aber es gibt auch andere Städte. Versailles zum Beispiel im Schatten des Prunkschlosses des Sonnenkönigs spricht eine andere Sprache. Betrachtet man unter diesem Gesichtspunkt unsere modernen europäischen Städte, so wird man erschrecken. Was beherrscht unsere Städte? Was prägt ihr Gesicht? Bauten der öffentlichen Verwaltung; einige Kulturbauten (Theater, Museen) — wobei diese nicht selten einen mühsamen, einen irgendwie „gemachten" Eindruck erwecken. Was dagegen den Eindruck des spontan Gewachsenen, kräftig Emporgeschossenen macht, das sind Banken, Versiche-

rungspaläste, in einigen Städten die Börse; ferner riesige Kaufhäuser und — wenn auch aus praktischen Gründen meist an den Rand gelagert — riesige Produktionsstätten. Ein geradezu schreiendes Symbol dieser Entwicklung ist die Trinity Church am Anfang der bekannten Wallstreet von New York. Ursprünglich ein mittelgroßer klassizistischer Bau, wirkt er heute wie ein winziges Puppenspielhäuschen inmitten der zahllosen Wolkenkratzer — ausnahmslos Geschäfts- und Bürohäuser —, die die Turmspitze der Kirche um 50, 60, 80 Meter überragen. Ein Marsbesucher oder ein Archäologe zukünftiger Jahrtausende käme vielleicht zu der Schlußfolgerung, die Menschen unserer Zeit hätten ihre metaphysische Bestimmung nur im Geldmachen gesehen.

Es wäre illusorisch und es wäre darüber hinaus einfachhin falsch, von dem Städtebauer zu verlangen, daß er etwas anderes bauen solle, als was den tatsächlichen Gegebenheiten entspricht. Es ist nicht Sache der Städtebauer, der Stadt das Antlitz zu geben, das der wahren metaphysischen Bestimmung des Menschen Rechnung trägt, sondern es ist Sache des Christen, dafür zu sorgen, daß diese wahre metaphysische Bedeutung so sehr ins öffentliche Bewußtsein trete, daß die Städtebauer entsprechend bauen können.

Das Christentum war niemals städtefeindlich. Wohl kennt es die Gefahren der Welt, des Reichtums, der Kultur überhaupt und im besonderen auch die des Städtebaues. Es können im Städtebau menschliche Hybris, menschliches Selbstgenügen zum Ausdruck kommen. Es kann im Städtebau der Geist der reinen Innerweltlichkeit seinen Ausdruck finden. Es kann „die große Hure Babylon", jenen Prototyp der gottlosen und allen Lastern verfallenen Stadt, geben. Es kann aber auch die heilige Stadt Jerusalem geben, und Johannes beschreibt in seiner Apokalypse die Enderfüllung unter dem Bild der vom Himmel herabgestiegenen, der heiligen Stadt. An uns liegt es, in der Zwischenzeit, die uns von jenem „Tag Christi" trennt, Städte zu bauen, die nicht „Babylon" sind, sondern Städte, die wenigstens etwas vom Geist des himmlischen Jerusalem an sich tragen.

ZEITBERICHT

Selbstkontrolle des Films in Italien. Eine Frage — Die Stellung der afrikanischen Frau — Gefängnisseelsorge im Libanon — Katholiken in der Sowjetunion

Selbstkontrolle des Films in Italien. Eine Frage

Neben dem Buch, der Zeitung, den Versammlungen, dem Theater haben heute für die allgemeine Bildung, Meinungsbildung und Erziehung Rundfunk, Fernsehen und Filmtheater eine sehr große Bedeutung gewonnen; in ihrer Breitenwirkung übertreffen sie die erstgenannten.

Wir wissen alle, von welch verschiedenem Rang das Gebotene ist, besonders im Lichtspielwesen. Kulturelle und moralische Belange der Allgemeinheit sind hierbei aufs tiefste berührt. Alle, die sie schützen wollen, erkennen es als notwendig, eine Kontrolle einzuführen. Auch in Italien erkannte man längst, wie unumgänglich sie sei, zumal beim Film. Ein Artikel der *Civiltà Cattolica* (Heft 2660, 18. 4. 1961) befaßt sich eingehend mit dem Thema einer wirksamen Filmkontrolle, die sowohl den Interessen der Hersteller als auch den – wichtigeren – des Gemeinwohls gerecht werde. Von wem aber wird diese Kontrolle am besten ausgeübt werden?

Um dies zu entscheiden, stellt sich der Verfasser drei Teilfragen: 1. Ist eine Selbstkontrolle an sich wünschenswert? 2. Ist sie unter den heutigen Umständen in Italien durchführbar? 3. Genügt sie? Die erste Frage ist nicht so schwer zu beantworten. Eine wirksame Selbstkontrolle des Films wäre die ideale Lösung. Das ist die Meinung der Kirche. Papst Pius XII. hat sie mehrfach deutlich ausgesprochen. Er ermahnt die Berufsgruppen, besonders diejenige des Films, zu dieser Selbstkontrolle. Seine Weisung stützt sich auf drei Beweggründe. Erstens die Zustimmung und den Beifall aller, die vernünftig denken und das Rechte wollen, und vor allem des persönlichen Gewissens. Zweitens das rechtzeitige Wirksamwerden einer Intervention, die von der sie selbst kontrollierenden Berufsgruppe ausgeht. Sie kann früher zur Stelle sein, auf lobenswerte Weise dem Dazwischentreten der Behörden, das gewöhnlich erst recht spät erfolgt, zuvorkommen und so von Grund aus soziale Schäden verhindern. Drittens die größere Bereitwilligkeit des Kinopublikums, sich eine solche Selbstkritik des Films gefallen zu lassen. Einem behördlichen Einschreiten dagegen wird mehr als angebracht mit Mißtrauen begegnet.

In der Tat wurden in Italien von den Berufsgruppen des Rundfunks, des Fernsehens, der Presse und schließlich auch des Films Versuche in dieser Hinsicht gemacht. Im Jahre 1954 gab sich die RAI-TV (Funk- und Fernsehen) einen Normenkodex der Selbstdisziplin. 1957 hieß der Nationalrat der italienischen Presse eine Erklärung über Selbstkontrolle und Berufsethik gut, die zwischen Zeitungsleuten und Herausgebern vereinbart war. 1958 machte das Lichtspielwesen einen Versuch. Die ersten Anregungen dazu reichen bis ins Jahr 1945 zurück. Sie gingen von amerikanischer Seite aus. Es kann kaum bezweifelt werden, daß eine Selbstkontrolle der Berufsgruppe Film (Hersteller, Verleiher, Lichtspieltheater) in hohem Grade wünschenswert ist, sei es als rein private Einrichtung wie in den Vereinigten Staaten, sei es als Institution des öffentlichen Rechtes wie in Deutschland und Japan. Sie liegt sowohl im Interesse der Unternehmer als auch derjenigen, die um die moralische und kulturell-künstlerische Qualität des Films besorgt sind. Die Schwierigkeiten der konkreten Ausführung sind allerdings nicht gering. Soll z. B. der Normenkodex nur allgemeine Richtlinien aufstellen oder auch ins einzelne gehen? Oder wie soll das Kontrollkomitee zusammengesetzt sein? Aber diese Schwierigkeiten dürfen kein Grund sein, die Sache abzulehnen; denn jede Lösung läßt Reste übrig, die nicht aufgehen.

Zweite Frage: Ist die Selbstdisziplin des Films in Italien z. Z. möglich? Der Verfasser des Artikels, Enrico Baragli SJ, kommt hier schlechthin zu einem Nein. Sie ist heute weder in der amerikanischen noch in der deutschen Form möglich. a) Wegen der anarchischen Zustände in der Berufsgruppe Film. Was auch für den einfachsten bürgerlichen Beruf vorgeschrieben ist: ein Mindestmaß an Eignung, ist für den Film völlig frei. Jeder kann ein Drehbuch schreiben, jeder Schauspieler sein, jeder ein Filmatelier aufmachen, einen Film verleihen, ein Kino einrichten usw. Für Filmproduzenten ist kein Mindestkapital vorgeschrieben usw. – Aber vielleicht wird das in anderen Ländern auch nicht viel besser sein. Deswegen wiegt der nächste Punkt schwerer. b) Die Anarchie in bezug auf die ethischen Ansichten. Wenn schon im katholischen Lager über die moralischen Maßstäbe und

ihre Anwendung auf den Film gestritten wird – wer will dann die Marxisten, Laizisten, Antiklerikalen und die verschiedenen Interessentengruppen unter einen Hut bringen?

Indessen, selbst wenn es gelänge, einen irgendwie gearteten Normenkodex aufzustellen – wer soll ins Kontrollkomitee berufen werden, wer die Filme untersuchen und nach dem Kodex beurteilen? Und würden die Filmproduzenten sich dem abgegebenen Gutachten dann auch tatsächlich beugen? Was Italien angeht, scheint in allen diesen Punkten für heute keinerlei Aussicht zu bestehen.

Dritte Frage: Da eine wirksame Selbstkontrolle für absehbare Zeit in Italien nicht möglich ist, scheint die dritte Frage, ob sie genüge, zunächst überflüssig zu sein. Es bleibt da wohl nur ein Ausweg: die Zensur des Staates. Der Staat muß Gesetze erlassen, welche das Publikum vor der ethischen Bedenkenlosigkeit gewisser Filmhersteller schützen und ihre Einhaltung überwachen.

Aber selbst wenn eines Tages auch in Italien eine Selbstkontrolle des Filmes zustande käme, vor allem, um der weit strengeren Aufsicht des Staates zu entgehen, wäre eine behördliche Oberaufsicht immer noch nötig, um das verderbliche Treiben gewisser Abenteurer auf dem Gebiet des Films in Schach zu halten. Wie der Staat über den Lebensmitteln, dem Trinkwasser, den Arzneien, den allgemeinen Verkehrs- und Transportmitteln wacht und nicht einfach den Versicherungen der Industriellen und Unternehmer traut, so kann er bei einem, sagen wir Konsumgut, das so allgemein und in moralischer Hinsicht so einschneidend ist wie der Film, die Dinge nicht einfach sich selbst überlassen. Das ist das Endergebnis der Untersuchung.

Die Stellung der afrikanischen Frau

Auf einem Kongreß afrikanischer Frauen, der im Dezember 1960 zu Addis Abeba stattfand, hielt eine Ordensfrau vom Sacré-Coeur, die Volljuristin ist und seit siebzehn Jahren in Afrika lebt, einen Vortrag, der einen guten Einblick in das Leben der afrikanischen Frau von heute gibt.

Eines der dornenvollsten Probleme, unter dem nahezu die gesamte Frauenwelt Afrikas leidet, ist die Polygamie. Sie ist weniger schlimm in den Gebieten des Islams, weil dort der Mann für die Versorgung seiner Frauen aufkommen muß. Deswegen ist die Zahl der Frauen in islamitischen polygamen Verhältnissen beschränkt. Anders ist es in den rein heidnischen Gebieten. Dort ist es keine Seltenheit, daß ein Mann 20–50 Frauen hat, von denen jede selbst für ihren Lebensunterhalt aufkommen muß. Lediglich die Lieblingsfrau ist davon ausgenommen. Da sich jedoch die Gunst des Mannes oft sehr willkürlich ändern kann, so besteht eine solche Ausnahme in Wirklichkeit nicht oder nur für sehr kurze Zeit.

Nicht nur die Frauen leiden unter diesen entwürdigenden Zuständen. Ebensosehr sind davon die jungen Männer betroffen, die keine Frau finden, da sie nicht das nötige Geld für den Brautkauf aufbringen können. So leben sie zu Hunderttausenden in den großen Städten wie Brazzaville, Dakar, Douala usw., unverheiratet und dem sittlichen Verderben preisgegeben.

Die Polygamie hat auch ungesunde biologische Folgen. Nicht selten findet man junge Männer von 25–30 Jahren, die mit einer viel älteren Frau verheiratet sind, die schon zwischen 50 und 60 Jahren steht. Es ist die Witwe ihres Vaters oder Onkels.

Eng mit dieser Polygamie ist ein anderer Mißstand verbunden, den die afrikanische Frau von heute als entwürdigend empfindet: die Kinderheirat. In vielen Gegenden werden 6–8jährige Mädchen, in manchen Gebieten schon die 2–3jährigen, einem Mann verlobt, der um Jahrzehnte älter ist. Er zahlt den Eltern des Mädchens einen Kaufpreis, oft Jahre hindurch, von dem die Eltern leben. Das Mäd-

chen muß wohl oder übel diesen Mann heiraten, da es den Eltern meist unmöglich ist, das bezahlte Geld wieder zurückzugeben. So sind viele junge Frauen mit ungeliebten älteren Männern verheiratet, während sie den jungen Mann, den sie kennengelernt haben und lieben, nicht heiraten können. Viele Frauenkongresse haben sich deswegen für ein Verbot der Kinderheirat ausgesprochen und auch konkrete Vorschläge gemacht, u. a. den, daß der gezahlte Kaufpreis mit einer ganz geringen, nur symbolischen Summe zurückgegeben werden kann.

Die Polygamie und die Kinderheirat können nicht von heute auf morgen abgeschafft werden, da sie eng mit dem gesamten wirtschaftlichen und sozialen Leben Afrikas verbunden sind. Aber man ist doch allen Ernstes daran, sie mehr und mehr zu beseitigen. Nicht geringen Anteil daran haben die christlichen Missionen. So zeigt eine Leserinnenbefragung, die eine christliche Zeitung in Kamerun veranstaltet hat, ein erfreuliches Bild der jungen afrikanischen Frau und bestätigt die Ausführungen der französischen Ordensfrau. Nach dieser Befragung lehnen die jungen Mädchen, meistens wohl Christinnen, ausnahmslos die Polygamie als unvereinbar mit der Würde der Frau ab. Ebenso weisen sie jegliche Art von Brautkauf zurück. Sie möchten nur den Mann heiraten, den sie wirklich lieben. Die meisten sind der Ansicht, daß es noch einige Zeit dauern wird, bis die Mißstände überwunden sind und daß dies nur möglich sein wird, wenn sich die Frauen zusammenschließen. Anderseits sehen die jungen Mädchen auch ganz klar, daß sich vor allem die Männer ändern müssen. Es fehlt ihnen meist ein echtes Verantwortungsbewußtsein, Treue, Arbeitsamkeit, Sparsamkeit, Zucht und Beherrschung. Sie müssen an eine feste und dauernde Arbeit gebracht werden, die ihnen den zum Unterhalt einer Familie nötigen Lebensunterhalt sichert. *(Revue du Clergé Africain, März 1961.)*

Gefängnisseelsorge im Libanon

Wir bringen im folgenden den Bericht eines Gefängnisgeistlichen aus Beirut – er paßt vielleicht nicht ganz in unsere Zeitschrift; aber er ist doch sehr aufschlußreich, weil er das Bild einer Welt zeichnet, die unsern Lesern wohl unbekannt ist und über die man für gewöhnlich auch in Reisebüchern nichts liest.

„Die Vielzahl der religiösen Bekenntnisse im Libanon erleichtert die Arbeit eines Gefängnisgeistlichen, der alle Gefängnisse zu betreuen hat, ganz gewiß nicht. Die Geistlichen der verschiedenen Bekenntnisse haben Zutritt zu den Delinquenten ihrer Konfession. Das Wachpersonal ist sehr entgegenkommend und erlaubt mir, sowohl die Gefangenen einzeln zu sprechen wie auch alle zusammen. An den Festen wie Ostern und Weihnachten veranstalten wir religiöse und weltliche Feiern. Ich verteile Geschenke, Gebäck und Zigaretten sowie Kleider – die Gefangenen erhalten zwar täglich 500 g Brot und zweimal eine Art Eintopfsuppe, aber keine Kleider. Auch Filme kann ich vorführen.

An sich dürfte ich nur die Katholiken betreuen. Praktisch jedoch komme ich mit allen zusammen. Dreiviertel der Gefangenen sind Mohammedaner. Aber sie wollen den Pater mindestens ebenso gern sprechen wie die Christen.

Am interessantesten ist die Gruppe der straffälligen Jugendlichen. Bevor sie in eine Erziehungsanstalt geschickt werden, sammelt man sie im Gefängnis, in einem großen Saal alle zusammen. Sie dürfen täglich eine Stunde im Hof spazierengehen und verbringen die übrige Zeit leider mit Nichtstun. Unter ungefähr siebzig, die der Saal fassen kann, befinden sich im Durchschnitt fünf bis sechs Christen, die übrigen sind Mohammedaner.

Was soll man diesen Jungen sagen, die unter sehr mißtrauischen und fanatischen mohammedanischen Vorgesetzten stehen? Ich lasse sie die Zehn Gebote singen und erkläre ihnen, daß sie daran gehalten seien genauso wie die Christen.

‚Wenn man die Gebote hält, kommt man in den Himmel, andernfalls nicht. Aus eigener Kraft kann man das nicht. Wir brauchen dazu die Hilfe Gottes. Diese erlangt man durch das Gebet. Wer betet, der kommt in den Himmel; wer nicht betet, kommt nicht in den Himmel. Man muß jeden Tag beten, vor allem in der Versuchung. Jetzt soll jeder von euch beten, die Christen das Vaterunser, die Mohammedaner die Fatiha. (Die Fatiha ist das 1. Kapitel des Korans und lautet: ‚Im Namen des allbarmherzigen Gottes: Lob und Preis Gott, dem Allerbarmer, der da herrschet am Tage des Gerichts. Dir wollen wir dienen, und zu dir wollen wir flehen, auf daß du uns führest den rechten Weg, den Weg derer, die deiner Gnade sich freuen, und nicht den Weg derer, über welche du zürnst, und nicht den Weg der Irrenden‘; Übersetzung nach Ullmann, Bielefeld 1882).

Der Hinweis auf die Fatiha ist nötig, um der Anklage zu entgehen, ich brächte die Mohammedaner von ihrem Glauben ab. So kann ich mein Amt seit 1926 ausüben. Mehr als einer von denen, die zum Tod verurteilt wurden, hat sich so darauf vorbereitet, und mancher von ihnen ließ sich noch heimlich taufen.

Ein junger Mohammedaner aus Jerusalem hält mich an. Er kommt aus dem Gefängnis. ‚Pater, meine Aufenthaltserlaubnis läuft in drei Tagen ab; wenn ich nicht abreise, dann läßt man mich in Jordanien nicht über die Grenze. Ich habe keinen Sou. Und ich will nicht tun, was Gott nicht will.‘ Ein Mitglied der Kongregation kauft ihm eine Fahrkarte für den Autobus nach Jerusalem. Er wird sauber eingekleidet. So reist er ab und verspricht, für seine Wohltäter am Heiligen Grab in Jerusalem zu beten.“

Das Bild einer kleinen Welt. Aber so wird seit nahezu hundert Jahren Gefängnisseelsorge in Beirut getrieben.

Katholiken in der Sowjetunion

Es gibt in der Sowjetunion schätzungsweise 2,5 Millionen Katholiken. Diese leben größtenteils in Litauen (1940 etwa 2 Millionen) und in Lettland (1940 etwa 500 000). Daneben gibt es fünf katholische Pfarrgemeinden in Moskau, Leningrad, Kiew, Odessa und Tiflis. Außerdem wird es unter den nach Sibirien Deportierten manche Katholiken geben. Im April 1960 gab Radio Moskau einem Hörer aus Kanada die Zahl der in der Sowjetunion tätigen katholischen Priester mit 1270 an. An Weihnachten 1960 wurde nach Meldung der *Tass* das Weihnachtsfest in 661 Kirchen in Litauen gefeiert (vor dem Krieg waren es ungefähr 900).

Unmittelbar nach der Besetzung der baltischen Länder durch die Sowjetrussen war die Kirche in sehr schwieriger Lage. Der Erzbischof von Kaunas und zwei andere Bischöfe waren im Westen, mindestens drei andere Bischöfe wurden von den Russen verschleppt. Nur ein einziger Bischof war geblieben und konnte in seiner Diözese arbeiten. Erst 1955 konnten zwei neue Bischöfe konsekriert werden, und von 1956 ab kehrten auch einige verschleppte Bischöfe wieder zurück, ebenso zahlreiche deportierte Priester. Wirtschaftlich ging es der Kirche zwar nicht gut, aber ihre Priester hatten dank der Hilfsbereitschaft der Gläubigen das Auskommen. So schien man einige Hoffnung auf eine allmähliche Besserung haben zu können. Aber seit 1958 verschärft sich die Gottlosenkampagne, die vor allem die Ergebnisse der modernen Naturwissenschaften gegen den christlichen Glauben ausspielt. In den baltischen Ländern versucht man es auch mit dem Hinweis auf die Deutschordensritter, die das Volk unterdrückt hätten.

Im Mai 1960 wurde der Konvent der Dominikanerinnen zu Aglonen geschlossen, wo sich ein großer Wallfahrtsort befindet, der den Kommunisten schon lange ein Dorn im Auge war. Auch scheinen die Bischöfe neuen Einschränkungen unterworfen zu sein. *(Signes du Temps, Juli 1961.)*

Musica Sacra

Klangarchiv für Kirchenmusik

Der Musikverlag Schwann-Düsseldorf (Disques Lumen, Paris — Helicon Press, Baltimore USA) hat schon mit den bisherigen Aufnahmen für sein „Klangarchiv" gezeigt, wie lükkenhaft und beschränkt unser Wissen auf weiten Gebieten liturgischer und geistlicher Musik ist. Sagen wir doch offen: wir kennen im allgemeinen die „Standardwerke". Natürlich sind ihre zahlreichen Aufführungen in der einmaligen Aussagekraft dieser Werke begründet. Man kann sie darum auch gar nicht oft genug hören! Aber wir laufen Gefahr, auf diese Weise an einzelnen Gipfelpunkten hängenzubleiben, ohne die verbindenden Höhenzüge, die Vorgebirge, die An- und Abstiegsflächen kennenzulernen. Und können sich nicht gerade von dort Ausblicke auftun, die selbst einen „bekannten" Gipfel in ganz neuem Licht erscheinen lassen? Es ist darum weit mehr als nur eine Angelegenheit für Spezialisten, wenn beabsichtigt ist, im Klangarchiv der „Musica sacra" nach und nach „liturgische und geistliche Musik der Vergangenheit und Gegenwart in künstlerisch hochstehenden Aufnahmen vorzulegen". Das Interesse des Hörers wird sich noch steigern, wenn er „Erstaufnahmen" erhält, „die bislang in keinem anderen Verzeichnis zu finden sind". „Musica sacra" kann mit ihrem Vorhaben unseren Umblick bedeutend erweitern, künstlerische Zusammenhänge aufschließen und aus ihrer Kenntnis dem Erleben der Werke Tiefe und Sicherheit geben.

Wenn unter dem Stichwort „Quellenforschung" jüdische sakrale Musik („Musik der Bibel") zu hören sein wird oder „Kultmusik aus der heidnischen Welt", wenn wir Heinrich Isaacs Messe „Ein fröhlich Herz" kennenlernen oder durch „La Morte di Abele" des Leonardo Leo eine lebendige Vorstellung von der Wirkung des kirchlichen Dramas süditalienischer Schule gewinnen können, so zeigen schon diese wenigen Beispiele die weiträumige Planung des Verlages und der künstlerischen Leistung: Abbé Carl de Nys, Epinal, Frankreich - Professor Dr. Karl Gustav Fellerer, Köln - Professor Dr. Johannes Overath, Köln. Noch ein anderer Hinweis: Geistliche Instrumentalmusik oder Weihnachtsmusik aus Böhmen und Mähren, daneben die Missa brevis oder das Te Deum von Anton Dvorák —, das dürften doch alle Musiker und Plattenfreunde nur dankbar begrüßen!

Wie aufschlußreich ist die Gegenüberstellung zweier Kompositionen aus der konzertanten Kirchenmusik des 18. Jahrhunderts: des Requiems in c-moll von Johann Michael Haydn, dem Bruder Joseph Haydns, und des „Dies irae" von Johann Christian Bach, dem jüngsten Sohne Johann Sebastians[1]. Die beiden Werke repräsentieren im Klang zwei Welten geistlichen Lebens und Erlebens — Haydn streng, sein meisterliches Können in den Dienst der Liturgie stellend, Bach nördlichen und südlichen Musizierstil seit seiner Übersiedlung nach Mailand (1754) eigenständig verbindend. Die Einflüsse des Vaters wie der Brüder und andererseits des Padre Martini aus Bologna wirken in Johann Christians Chorsätzen nach. Gerade sie zeigen aber auch, daß die großen Lehrer einen selbstsicheren Meister geformt haben. Es werden in der italienischen Kirchenmusik der Zeit nicht leicht Chorfugen von ähnlich überlegener Disposition und Ausdruckskraft zu finden sein. Die oft verträumte schwärmerische Melodik Johann Christians streift nur in einer Arie (Oro supplex) an opernhafte Regionen, sonst sind Gesang und Instrumentalbegleitung dem Textsinn eindrucksvoll angeglichen. Ein erstaunliches, fesselndes Werk!

Die Aufnahmen sind mit erdenklicher Sorgfalt gemacht. Auf die mitunter sehr offene Tongebung der italienischen Sänger und auf das Vibrato ihrer Stimmen muß man sich allerdings einstellen. Bachs „Dies irae" ist in der Mailänder Franziskanerkirche Sant' Angelo aufgenommen — die Gefahr eines halligen Kirchenraumes für bewegte Polyphonie ist mitunter spürbar, doch bringt die Wiedergabe, wie auch die des Haydnschen Requiems, die Eigenart jedes Werkes unmittelbar zur Geltung. Haydns „Requiem" ist

[1] *Johann Christian Bach:* Dies irae in c-moll für Soli, Doppelchor und Orchester. Bruna Rizzoli, Sopran - Renza Garazioti, Alt - Petre Munteanu, Tenor - Lorenzo Gaetani, Baß - Coro Polifonico (Mailand) - Orchester des Angelicum (Mailand). Leitung: Ruggiero Maghini. — AMS 19, DM 24,—.

Johann Michael Haydn: Requiem in c-moll für Soli, Chor und Orchester. Maria Taborsky, Sopran - Margarete Kissel, Alt - Erich Zureck, Tenor - Hartmut Müller, Baß. Salzburger Rundfunk - und Mozarteum - Orchester und Kammerchor. Leitung: Ernst Hinreiner. — AMS 6, DM 24,—.

nach einer in der Abtei St. Peter-Salzburg befindlichen Abschrift aus dem 18. Jahrhundert, Bachs „Dies irae" nach handschriftlichen Stimmen aus dem Nachlaß des Padre Martini in Bologna aufgenommen — „Musica sacra" hat beide Kompositionen aus dem Archivdasein in die Gegenwart gehoben.

Eine ganz seltene Kostbarkeit sind die „Seis Villancicos" (sechs spanische Motetten) des Joan Cererols (1618—1680), durch 30 Jahre Leiter des Chores der Benediktinerabtei Montserrat (Spanien)[2]! Der Villancico ist eine geistliche Art der spanischen Romanze im 16. und 17. Jahrhundert, doch lassen diese dürren Worte nicht entfernt ahnen, welcher Reichtum an Empfindung, an Phantasie in den Dichtungen (anonym) und in Cererols Musik verborgen liegt. Erst das akustische Erlebnis reißt die Türen auf. Diese geistlichen Lieder über Themen aus der Weihnachts- und Passionszeit, über die Marienverehrung kommen aus tiefer, spanisch-mystischer Frömmigkeit und sie singen davon in naturhafter, dem Volkslied naher Weise. Die Chorsätze Cereols sind mitunter sehr kunstvoll, nur spürt man die Technik nicht, so selbstverständlich ist sie beherrscht. Kleine Motive, scheinbar am Rande aufklingend, werden mühelos in Teile des kontrapunktischen Gefüges umgewandelt. Der Wechsel von Solo- und Chorklang bewegt sich in feinsten Abstimmungen. — Die Wiedergabe durch Sängerknaben und Chor der Mönche vom Montserrat ist schlechthin vollkommen. Intonation, Stimmenbehandlung, Dynamik sind in bewundernswerten Einklang mit den verschiedenen Textinhalten gebracht.

Welche ungehobenen Schätze sind hier noch zu entdecken! Willibald Götze

[2] *Joan Cererols:* Seis Villancicos (sechs spanische Motetten). Sängerknaben und Chor der Benediktinerabtei Montserrat (Spanien). Leitung: Dom Ireneu Maria Segarra OSB. — AMS 10, DM 24,—.

UMSCHAU

Europäischer Schultag 1961 als Erziehungsproblem *

I

Der europäische Schultag ist eine Organisation mit dem Ziel, unter der Jugend das europäische Bewußtsein zu wecken und zu fördern, das Verständnis für die europäische Einheit und die Bedeutung des geistigen Erbgutes zu vertiefen, die Jugend auf die Gemeinsamkeit von Schicksal und Zukunft der europäischen Völker hinzuweisen und endlich das Interesse für wirtschaftliche, kulturelle und soziale Fragen im europäischen Raum zu fördern. Träger des europäischen Schultages ist ein internationales Komitee, dem Pädagogen aller beteiligten Länder angehören. Jedes Land besitzt darüber hinaus noch ein eigenes nationales Komitee.

Im Sinn dieser Zielsetzung werden alljährlich Themen zur Bearbeitung gestellt. Die Jugendlichen, die durch die einzelnen Themen angesprochen werden sollen, werden in folgende Gruppen zusammengefaßt: Gruppe I: 12–14jährige; Gruppe II: 14–16jährige; Gruppe III: 16–19jährige. Die Auslese der an den einzelnen Schulen verfaßten Arbeiten erfolgt auf Landesebene durch die betreffenden Kultusministerien. Die so ausgewählten Arbeiten werden dann einer nationalen Prüfungskommission unterbreitet, welche die besten Arbeiten ermittelt und prämiert. Als Preise dienen Bücher, Diplome sowie Auslandsreisen für die Oberstufen. Diese Reisen werden von den europäischen Behörden und den Regierungen der beteiligten Länder finanziert[1].

Das Thema, das Gruppe III in diesem Jahr bearbeiten mußte, war fol-

* Tagung des Europäischen Schultages 1961: Turin — 28. Juli.

[1] Vgl. Prospekt: Europäischer Schultag vom „Deutschen Komitee für den Europäischen Schultag beim Deutschen Rat der Europäischen Bewegung", Bonn.

gendes: „Wie stellen Sie sich die Einigung Europas in den kommenden Jahren vor, und zwar eine Einigung, die die Eigenart der einzelnen Länder beachtet? Wie kann Ihre Generation dazu beitragen? (Führen Sie Möglichkeiten an, z.B. auf politischem, wirtschaftlichem, kulturellem, sozialem, technischem Gebiet oder in anderen Bereichen)."[2]

II

Wenn man diese, der nationalen Prüfungskommission zur letzten Begutachtung vorgelegten Aufsätze, durchliest, ist man angenehm überrascht, mit welcher Aufgeschlossenheit und Bereitwilligkeit jugendliche Menschen den Europagedanken aufnehmen und sich mit ihm auseinandersetzen. Die Einigung wird als eine Lebensnotwendigkeit erkannt und völlig bejaht. Man könnte fast von einer Sehnsucht nach Einigung sprechen. Dadurch wird die Erkenntnis ausgesprochen, daß eine Vielheit nur von der Einheit aus gemeistert werden kann. Wer vertraut ist mit den großen Denkern Europas, wie Aristoteles, Platon, Thomas von Aquino[3] u. a., dürfte hierin schon echtes europäisches Geistesgut erkennen, dessen Wahrheit das untrügliche Zeugnis der Geschichte schon längst erwiesen hat.

Für den Ernst der Auseinandersetzung jugendlicher Menschen mit der Frage europäischer Einigung gibt das umfangreiche Einzelwissen um die vielfältigen Problemkreise ein beredtes Zeugnis. Diese einschlägigen Fragekreise werden dargelegt in ihrer historischen Entwicklung wie auch in der Gestalt, wie sie uns aus der gegenwärtigen Diskussion und in den Ansätzen der Verwirklichung auf wirtschaftlichem, technischem, militärischem und politischem Gebiet entgegentritt. Mit vollem Recht darf man von hier aus auf die umfassende und gründliche Unterweisung im Unterricht einen Rückschluß ziehen.

Auf die Frage, was der junge Mensch zur Einigung Europas beitragen könne, wird ein vielfältiges und äußerst reichhaltiges Programm entwickelt. Dazu gehören Reisen, Schüleraustausch und das Kennenlernen der politischen, militärischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Besonderheiten der einzelnen europäischen Länder. Diese Fülle von Antworten macht zunächst den Eindruck einer mangelnden geistigen Durchdringung. Eindrucksvoll dürfte die Erkenntnis bei jungen Menschen sein, daß man für die europäische Einigung keine Patentlösung finden kann, daß sie Sache langjähriger, mühevoller und geduldiger Kleinarbeit ist, daß der Weg zu ihr die vielen Möglichkeiten persönlichen Kontaktes nutzen müsse. Das Knüpfen starker persönlicher Beziehungen ist ein von fast allen Arbeiten vorgetragenes Anliegen. Nur wenige versuchen diesen entscheidenden personalen Ansatzpunkt weiterzuführen, indem sie zunächst einmal die vielen äußeren Organisationen ablehnen, um zum Kernproblem „geistiger Integration" vorzustoßen. Was freilich zur Frage der „geistigen Integration" gesagt wird, verdient Beachtung. Man verlangt Klärung von Begriffen wie: Ehre, Vaterland, Recht, Freiheit, Toleranz, Demokratie. Die wechselhafte Geschichte Europas lehrt ja, welche Schicksale und Probleme mit diesen Begriffen verbunden sind. Mit dem Hinweis endlich auf die Gefahren des Materialismus und Kommunismus und mit der Frage nach einem allgemein verpflichtendem Menschenbild dringen einige Aufsätze bis zum entscheidenden Problem vor. Daraus dürfte man erkennen, wieweit man junge Menschen mit Problemen vertraut machen kann. Allerdings hieße es wohl sie unter den gegebenen Umständen überfordern, wollte man von ihnen ein tieferes Eindringen abverlangen.

III

An dieser Stelle hat die entscheidende Besinnung des *Erziehers* einzusetzen. Er

[2] Vgl. *Dr. M. Eschbach,* Europäische Erziehung, *1960.*

[3] *Thomas v. Aquin,* De regimine principum I, 2; I, 14: Über die scholastische Staatstheorie.

wird einen widersprüchlichen Leistungsbefund feststellen müssen. Einmal erstrebt der junge Mensch die Einheit, nennt aber Mittel, die am eigentlichen Problemkern vorbeigehen. Die Einheit soll mit der Vielfalt alter, bekannter Vorstellungen erstrebt werden, die im wirtschaftlichen und technischen Denken ihre Quelle haben. Man glaubt, es genüge, ihre nationale Hülle abzustreifen und sie dann auf den europäischen Raum zu übertragen. Das Bild, das die meisten Aufsätze sich von einem europäischen Einiger machen, ist das eines „versierten Technikers", dem echte Persönlichkeitswerte fremd sind und der aus einer nützlichkeitsgebundenen Zeitperspektive heraus handelt. Es ist der Fachmann, der mit seinen funktionellen Eigenschaften, seiner Unpersönlichkeit und weltanschauungsfreien Geisteshaltung im Vordergrund steht. Deshalb wird die Frage europäischer Einigung zu stark als ein institutionelles und wirtschaftliches Problem gesehen. Aus diesem Grund überrascht es auch nicht, wenn geistige und sittliche Kräfte als tragende Pfeiler der Einigung nicht so sehr im Vordergrund stehen. Geradezu auffallend ist es, daß das Religiöse, die christliche Weltanschauung, ein wesentlicher Faktor in der Gestaltung Europas selten und dann nur beiläufig anklingt. Aus diesem Befund heraus empfindet der kritische Leser und verantwortungsvolle Erzieher die gewaltige geistige Notlage unserer Zeit. Sie ist uns bekannt unter dem Namen „Pluralismus", ein Wort, das die geistige Zersplitterung unserer Zeit charakterisiert. Dieser Pluralismus ist im Grund nichts anderes als der Ausdruck eines Relativismus und Subjektivismus, einer Geisteshaltung, der allgemein gültige objektive Normen abhanden gekommen sind. Diese unsere Zeit so kennzeichnende Notlage ist ein tragisches Erbe, das der Zögling auch von seinen Erziehern übernimmt. Man braucht nur die Ausbildungsstätten unserer Jugend anzuschauen, um ein anschauliches Bild dieser geistigen Zersplitterung ihrer Erzieher zu gewinnen.

So wird z. B. die oben beschriebene Haltung der Schüler genährt durch die oft faszinierende Anziehungskraft aller naturwissenschaftlich ausgerichteten Unterrichtsfächer. Ihre Darbietungsart ist unpersönlich und weltanschauungsfrei. Es muß deshalb heute Aufgabe des Erziehers sein, das Naturwissenschaftliche und Technische in die rechte Wertordnung hineinzustellen und zu verhindern, daß die „Herrschaft des Apparates"[4] nicht erweitert wird. E. Spranger nennt die dieser Erziehung zugrunde liegende Bildungstheorie die realistische, deren Ideal es ist, das Denken den äußeren Lebensformen durch Beherrschung technischer Mittel anzupassen[5]. Es ist ein Zug unserer Zeit, alle menschlichen Lebensäußerungen dem Primat der Technik zu unterwerfen[6]. Durch diesen Primat des „Kalküls" werden die personalen Seelenkräfte mißachtet. Der einzelne wird in eine „Fabrikation" eingespannt, er muß, der Maschine in einem großen Betrieb vergleichbar, für einen bestimmten Zweck „funktionieren". Der so nach seiner funktionellen Aufgabe gesehene Mensch und das technisch gelenkte Denken erzeugen zuletzt im Menschen das Gefühl der Angst und der Unsicherheit, da er befürchten muß, wie der verbrauchte Teil einer Maschine einmal „ausgetauscht" zu werden, wenn er den Erfordernissen nicht mehr genügt. So wird der Personencharakter des Menschen ganz außer acht gelassen, wie in jenen Zeiten, die heftig um die sozialen Fragen rangen und in denen der Mensch nur als billige Arbeitskraft erhandelt wurde. Die heutige Zeit liefert den eindrucksvollsten Anschauungsunterricht für diese Angst und innere Unsicherheit des Menschen wie für die Unfähigkeit des funktionellen

---

[4] *K. Jaspers,* Die geistige Situation der Zeit, *Berlin 1947, Göschen.*

[5] *E. Spranger,* Das deutsche Bildungsideal in geschichtsphilosophischer Beleuchtung, in: *Die Erziehung,* Jahrgang 1.

[6] *J. Bernhart,* Der technische Mensch, *Augsburg 1946.*

Denkens, die Menschen *innerlich* nahezubringen, da es ja am Rand der Person liegt. Rein technische wie naturwissenschaftliche Probleme aller Art lassen sich – die heutige Erfahrung lehrt es zur Genüge – reibungslos zwischen Partnern verschiedenster Weltanschauungen verhandeln, ohne daß man sich persönlich näherkommt. Diese Erfahrung macht unsere Jugend immer wieder an den Stätten der Begegnung zwischen Ost und West, wo Weltanschauungen existentieller Art unüberbrücklich aufeinanderprallen.

Diese geistige Zersplitterung trifft den Menschen in seiner Personentiefe. Man kann es deshalb verstehen, wenn der personale Bereich, in dem die ganze Härte geistiger Zersplitterung sichtbar wird, in den Europa-Aufsätzen fast ausgeklammert ist und die funktionellen Denkschemen in den Dienst der Einigung gestellt werden.

Hier gehört es nun zu den vordringlichsten Aufgaben des Erziehers, den Weg zu den Tiefen der jugendlichen Seele zu finden, indem er sie von der vordergründigen und problemfreien Betrachtung der Dingwelt löst und zu ihren Tiefendimensionen vorzustoßen sucht. Das verlangt mehr als eine reine, sich oft ins Uferlose verlierende Addition von Erkenntnissen. Es geht hier um die Pflege einer freien und universalen Erkenntnishaltung, die zeitbedingte Formen und Masken beiseiteschiebt. Der Erzieher muß zeigen, daß z. B. Technik auch eine Gestalt der Wahrheit ist, die zur Metaphysik führt. Wenn so die geistige Struktur der Natur gezeigt wird, wird zuletzt der Mensch in das Spannungsfeld: Gott–Mensch–Welt hineingestellt[7]. Technisches und naturwissenschaftliches Denken erweist sich dann gemeinsam als wahre Bildungsmacht. Die in ihren letzten Tiefen erfaßte Naturwissenschaft und Technik wird sich als Erfüllung des göttlichen Auftrages an die Menschen offenbaren, sich die Erde untertan zu machen. Auch in der Erfüllung dieses Auftrages verwirklicht sich Gottes Ebenbildlichkeit im Menschen.

Endlich sei kurz darauf hingewiesen, daß die geistige Zersplitterung im heutigen Unterricht vor allem in den geisteswissenschaftlichen Fächern sichtbar wird[8]. Das möge am Beispiel mittellateinischer Dichtung verdeutlicht werden[9]. Was uns heute schwer erfüllbare Aufgabe ist, war damals Wirklichkeit: Europa. Damals wurden alle Lebensäußerungen von der einen geistigen Welt des Christentums durchdrungen; es gab *eine* in allen Schulen gelehrte Überlieferung: die Antike; bis in die letzten Winkel Europas verstanden alle Gebildeten eine Sprache: das Latein, äußeres Zeichen innerer Einheit. Die Literatur unserer Tage dagegen bietet das erschütternde Zeugnis, wie diese dreifache Einheit zerstört ist und sich aufgelöst hat in eine Vielfalt sich widersprechender Weltsichten und Welthaltungen. Sie entspringen einem rein subjektiven Erlebnis, womit auch ihre Aussagen rein existentieller Art werden. Das wird vor allem in der heutigen Religionsgeschichte greifbar, die alle Religionen für gleichwertig hält und keiner einzigen einen Absolutheitsanspruch zubilligt[10]. Die Zersplitterung des gesamten Kulturgefüges wirkt sich zumal in dem heutigen Menschenbild aus. Der in der radikalen Endlichkeit erfaßte Mensch entbehrt jeder metaphysischen Größe. Das Erlebnis des menschlichen Daseins, d.h. der Ganzheit des Menschen mit der ihm gegenständlichen Wirklichkeit, umschreiben die Worte: Situation, Existenz, Niedrigkeit[11]. Mit diesem Wandel des

[7] *Vgl. Heidegger,* Platons Lehre von der Wahrheit.

[8] *P. Wust,* Dialektik des Geistes.

[9] Mittellateinische Dichtung, bearbeitet von H. Naumann, *Klett.* — Frech und fromm. Dichtungen des lateinischen Mittelalters. Ausgewählt, erläutert und teilweise neu übertragen von H. Naumann, *Goldmann, 667.* — *R. Newald,* Nachleben des antiken Geistesgutes im Abendland bis zum Beginn des Humanismus, *Tübingen 1960.*

[10] *v. Glasenapp,* Die fünf großen Weltreligionen.

[11] Vgl. *H. Windischer,* Geist und Bildung, *1953.* — *Heidegger,* Sein und Zeit.

Menschenbildes ist auch der der Werte verbunden: Freiheit z. B. besagt für ihn keine Größe, sondern Verlassenheit, Unsicherheit und Angst. Freiheit dient nicht mehr dem Guten, sondern zeugt Schuld und Böses. Dieses Böse nimmt der Mensch mit hinein in sein Sein[12]. Schwermut und Unruhe lasten auf dem Menschen.

IV

Nun ergibt sich die Frage, wie man im Bereich des heutigen Schulbetriebes diese zuletzt kurz umschriebene geistige Notlage, wie sie in den Europa-Aufsätzen sichtbar wird, meistern kann. Wenn man unsere heutigen Schulen, vor allem die Höheren Lehranstalten als eine Organisation des pluralistischen Zeitgeistes kennzeichnet, der ein klares, allgemein verpflichtendes und die Jugend mitreißendes Leitbild fehlt, dann ist das zwar ein hartes Urteil, aber es drückt die Wirklichkeit aus. Diese bittere Erfahrung macht jeder Erzieher in der nüchternen Praxis des Alltags. Keine der bisher vorgeschlagenen Schulreformen ließ auch nur ansatzweise die Möglichkeit einer Heilung dieser geistigen Krankheit erkennen. Mit tiefer Besorgnis nahmen z. B. die nicht um Rat gefragten Eltern, Lehrer und Schüler Kenntnis von der „Rahmenvereinbarung zur Ordnung des Unterrichts auf der Oberstufe der Gymnasien", die Ende September 1960 in Saarbrücken von den Kultusministern getroffen wurde. Sie dient mehr einer geistigen Abrüstung und engt die Ausbildung dort ein, wo sie in fruchtbringender Weise Breite und Tiefe erlangen könnte auf Grund solider Kleinarbeit in der Unter- und Mittelstufe. Auf dem Neusprachlichen Gymnasium z. B. werden Musik und Kunst der Wahl des Schülers anheimgestellt, Geschichte und Erdkunde fallen aus, dafür wird als neues Fach Gegenwartskunde eingeführt, über dessen Inhalt keine Klarheit besteht. Biologie, Physik, Chemie oder Philosophie werden Wahlpflichtfächer. Das Latein fällt ganz aus, wo es auf Grund einer geisteswissenschaftlichen Durchdringung Früchte langjähriger Kleinarbeit zeitigen könnte. Die Schwäche einer so bewußt und zentral genährten pragmatischen Geisteshaltung wird besonders sichtbar durch einen kurzen Vergleich mit dem Humanistischen Gymnasium, das am wenigsten von dem Vorwurf der Formlosigkeit und geistigen Zersplitterung getroffen wird. Mit seinen klaren Bildungsaufgaben ist es mit den fruchtbaren Bildungsmächten Europas: Griechentum, Römertum, Christentum eng verbunden. Diese drei Mächte haben die abendländische Kultur zu einer schöpferischen, allen anderen Kulturen überlegenen, gemacht. So bezeugt es uns das untrügliche Zeugnis der Geschichte. Mit Blick auf die oben genannte Umgestaltung der Oberstufen sei auf eine andere Erfahrungstatsache hingewiesen, daß nämlich ein Volk auf die gestaltenden Kräfte der Tradition angewiesen ist[13], um seine Gegenwartsprobleme zu meistern. Es wird also unser Ziel bleiben müssen, diesen alten und ewig neuen Geist europäischer Tradition in den Dienst der Einigung zu stellen. Er muß allerdings neue Formen finden, die die Frucht langsam persönlichen Reifens und Suchens sowohl der Erzieher wie der Zöglinge sind. Wenn auch das Christentum, das den Anspruch erhebt, der Weg, die Wahrheit und das Leben zu sein, heute nicht mehr Gemeingut ist, dann sollte man sich bemühen um die Gemeinsamkeit im Natürlichen, das nach einem Grundsatz der Theologen Voraussetzung der Gnade ist. Mit Natur meinen wir das echt Menschliche, wie wir ihm im griechisch-römischen Geistesgut begegnen: die Erziehung zur freien Persönlichkeit, die sich in der menschlichen Gesellschaft auskennt und sich nach allgemein gültigen, objektiven Normen persönlich entscheidet.

Karl Ennen SJ

[12] *v. Balthasar*, Apokalypse der deutschen Seele, *Salzburg 1937—39.*

[13] Vgl. meine Aufsätze: 1. Philologe oder Humanist? *Diese* Zschr. 153 (1954) 270—274; 2. Der Lateinunterricht heute. *Diese* Zschr. 165 (1959) 103—111.

BESPRECHUNGEN

Zur Zeitgeschichte

Gebhardt, Bruno: Handbuch der deutschen Geschichte. Achte, völlig neubearbeitete Auflage hrsg. von Herbert Grundmann. Band 4: Die Zeit der Weltkriege von Karl Dietrich Erdmann. (363 Seiten) Stuttgart 1959, Union-Verlag. DM 24,—.

Bevor der 3. Band des Handbuchs (1789 bis 1914) vorliegt, hat Erdmann die Zeit vom Beginn des ersten Weltkrieges bis zum Ende des zweiten Weltkriegs bearbeitet. Er schließt mit einem Kapitel, das die Vereinbarungen der Siegermächte über die Neuordnung Deutschlands enthält, die weit über die unmittelbaren Anordnungen hinaus Bedeutung hatten und, ähnlich wie die Friedensschlüsse von 1919, die chaotischen Verhältnisse der Gegenwart, diesmal auf der ganzen Welt, verursachten. Wie in allen Bänden der Gebhardtschen Geschichte sind zuerst die bibliographischen Angaben der Quellen und der Literatur zu den einzelnen Abschnitten, Kapiteln und Teilfragen sehr sorgfältig verzeichnet. Es liegt in der Natur der Sache, daß bei so gegenwartsnahen Ereignissen im ganzen nur eine möglichst zutreffende Darstellung der Tatsachen gegeben werden kann. Auch hier muß Erdmann beim zweiten Weltkrieg verschiedentlich anmerken, daß ein gesichertes Wissen noch nicht gewonnen werden kann. Auch eine tiefere Würdigung kann heute noch kaum erfolgen. Darum vermeidet der Verf. in den ersten Abschnitten sozusagen jede Wertung. Sie setzt erst bei dem Beginn der Gewaltherrschaft Hitlers ein. Man wird dem Verf. nachsagen müssen, daß er jede gehässige Aburteilung vermeidet. Anderseits braucht man auch hier nicht mit jedem Urteil einverstanden zu sein. So meint er, Polen habe sich durch seine starre Haltung 1939 einer günstigen Lage begeben (251). Man kann aber auch sagen, daß einem Mann wie Hitler gegenüber das glatte Nein die einzig würdige Antwort war. Auch das Schlußkapitel enthält nur eine Darstellung der Tatsachen ohne weiteren Kommentar. Dieser Band bietet die in den Grundzügen gesicherte Grundlage für die weitere Forschung wie für alle Beschäftigung mit den letzten Jahrzehnten. Eine Reihe von Tabellen ergänzt die Darstellung.

H. Becher SJ

Holstein, Friedrich v.: Die geheimen Papiere. Hrsg. von N. Rich und M. H. Fisher. Deutsche Ausgabe von Werner Frauendienst. I. Erinnerungen und politische Denkwürdigkeiten (LXII u. 214 S.) II. Tagebuchblätter. (XX u. 442 S.) Göttingen 1957, Musterschmidt. DM 18,80 u. DM 32,80.

Die Herausgabe der Aufzeichnungen Friedrichs v. Holstein, der „grauen Eminenz der Wilhelmstraße", erfolgte nach dem 2. Weltkrieg durch zwei angloamerikanische Forscher und einen deutschen Historiker. Wesentliches an neuen Tatsachen bieten die Papiere nicht. Bekanntes erhält aber sehr oft eine neue, oft bemerkenswerte, oft auch nur subjektive Beleuchtung. Dennoch sind diese Papiere wichtig. Einmal zerstören sie die Legende von dem ungeheuren Einfluß der „grauen Eminenz". Holstein war ein fleißiger Arbeiter, hatte ein gutes Gedächtnis, wuchs im Lauf der Zeit in die Geschäfte ein und wurde ein vortrefflicher diplomatischer Kleinkaliberschütze. Anfangs dem Fürsten Bismarck treu ergeben, wandte er sich später von ihm ab. Er kannte die Schwächen des eisernen Kanzlers und die seiner Söhne, vor allem Herberts. Das machte ihn später zum Gegner der Familie Bismarck, die er in der gleichen gefühlsmäßigen Subjektivität ablehnte, wie er vorher bedingungslos gelobt hatte, so daß er, wie schon Krausnick aus österreichischen Quellen nachwies, sogar eigene Politik neben der amtlichen machte. Im ganzen erscheint Holstein als ein kleiner, sogar kleinlicher Geist, dem aber doch eine gewisse kluge Zurückhaltung und Aufrichtigkeit (bei seinen Freunden) eignet. Die politische Verwirrung und Unzulänglichkeit vieler leitender Männer und erst recht der zweitrangigen Figuren, wie sie nach 1871 festzustellen ist, läßt an das Wort Oxenstjernas denken, daß die Welt doch mit viel Dummheit regiert wird. Freilich wird man beachten müssen, daß Holstein sowohl charaktermäßig wie auch entsprechend der Natur seiner Aufzeichnungen hauptsächlich das Negative des alltäglichen Kleinkampfes und der gesellschaftlichen Intrigen mitteilt. Das kennenzulernen ist für den Historiker nicht unwichtig, auch wenn er keine Offenbarungen findet. Holstein stand dem besten deutschen Diplomaten Bismarcks und der folgenden Zeit besonders nahe, dem Grafen Paul von Hatzfeldt-Wildenburg, dessen Nachlaß, vermutlich eine Geschichtsquelle erster Ordnung, sich noch ungelesen im Familienarchiv auf Schloß Crottorf befindet. Die erschütterndste Erkenntnis, die die beiden Bände vermitteln, ist die Tatsache, daß uns die Worte „Recht" und „Gerechtigkeit" überhaupt nicht begegnen. Die Politik kannte damals — und nicht bloß in Berlin — offenbar nur „Interessen", „Macht" und, wenn es nötig wurde, „Gewalt". Männer wie etwa Windhorst werden darum auch als Reichsfeinde gebrandmarkt.

H. Becher SJ

Ostwald, Paul: So fing es an. Die diplomatische Vorgeschichte des Ersten Weltkrieges. (408 S.) Baden-Baden 1957, Holle. DM 24,—.

Der Verf. will in diesem Buch unser Wissen um die diplomatische Vorgeschichte des Ersten Weltkrieges zusammenfassen. So bietet er eigentlich kaum Neues. Einiges allerdings fehlt, z. B. daß Holstein eine Zeit lang neben und entgegen den amtlichen Schreiben des Auswärtigen Amtes seine persönlichen, abweichenden Anschauungen nach Wien mitteilte, was dort einige Verwunderung erregte und die deutsche Politik in trübem Licht erscheinen ließ. Ferner bleiben sehr viele, an sich private Bemühungen von Land zu Land, die indirekt doch auch die amtliche Politik bestimmten, außer Betracht. Schließlich verdiente die serbische Diplomatie eine zusammenfassende Darstellung. Ostwald behandelt in einzelnen Kapiteln getrennt die diplomatischen Vorgänge zwischen Deutschland und den verschiedenen Ländern. Das dient zwar der Übersichtlichkeit, aber es geht dabei das In- und Miteinander der einzelnen Vorgänge weithin verloren, worin sich eigentlich die Größe der Schwierigkeiten, die Leistungen und das Versagen der Regierungen offenbaren. Der Verf. bewertet auch die einzelnen Vorgänge, aber seine Kritik müßte umfassender sein. So wird Bismarcks Einseitigkeit, seine fast ausschließlich auf die Landmächte gerichtete Politik und die Abneigung des Grundbesitzers gegen den Kaufmann nicht genügend dargetan. Leider fehlen bei den einzelnen Ländern Ausführungen, die grundsätzlich die politischen Konzeptionen der einzelnen Länder wiedergäben. Dadurch leidet vor allem die Darstellung der Politik Österreich-Ungarns, das Ostwald zweifellos ungerecht behandelt. Die Diplomatie Italiens läßt er vom sacro egoismo getragen sein. Das ist richtig, aber darin unterschied es sich in diesem Zeitalter des nationalistischen Imperialismus nicht wesentlich von allen übrigen Ländern. So steht auch die italienische Politik gegenüber den anderen Staaten in einem zu ungünstigen Licht. Ostwald verzeichnet sorgfältig, wie Wilhelm II. in seiner spontanen Art zuerst die Ereignisse richtig einschätzt. Aber seine großen Mängel, daß er sich nicht durchsetzte oder daß er sich ebenso spontan in öffentlichen Reden von seiner augenblicklichen Stimmung leiten ließ und so Katastrophen in der diplomatischen Welt heraufbeschwor, das wird nicht mit dem nötigen Nachdruck dargestellt. Es verdiente auch ganz allgemein gewürdigt zu werden, daß die deutsche Politik fast ausschließlich auf das Entweder-Oder eingestellt war und für die Kunst der kleinen Schritte, die England und auch Frankreich in so großem Maß beherrschten, nichts übrig hatte. Das Buch, geschrieben in einer sehr klaren Sprache, läßt nacherleben, wie blind alle europäischen Regierungen schrittweise auf das Verderben — den Krieg — hinsteuerten, da sie mehr Macht, nicht aber Gerechtigkeit suchten. H. Becher SJ

Troyat, Henri: So lebten die Russen zur Zeit des letzten Zaren. (238 Seiten) Stuttgart 1960, Deutsche Verlags-Anstalt. Ln. DM 14,80.

Wäre dieses Buch 1903 erschienen, dann hätte es dem Westeuropäer, der die russischen Verhältnisse kaum kannte, Neues vermitteln können. Heute liegt die Zeit, auf die sich die Schilderung beschränkt, weit hinter uns. Trotzdem könnte die Bekanntschaft mit den damaligen Lebensverhältnissen von geschichtlichem Wert sein. Diese wird aber im vorliegenden Buch nicht vermittelt, weil es keinen Aufschluß gibt darüber, welche Wirkungskräfte es waren, die eine Revolution von so großer historischer Tragweite innerhalb des ancien régime Rußlands ausgelöst haben, wie die von 1917 bis 1921. Das ist doch die Frage, die jeder, der ein Buch über das Rußland des ancien régime in die Hand nimmt, beantwortet wissen will. Es ist bedauerlich, daß der Verf. absichtlich seine Schilderung mit dem Jahre 1903 abschließt und die sehr ereignisreichen Jahre der ersten Revolution (1905/06) und der Reaktion (1906—1913) nicht einbezieht. Die Schilderung bezieht sich in der Hauptsache auf das Leben der Kaufmannschaft in Moskau und Petersburg und auf das des Adels. Von sämtlichen Kapiteln ist das über die orthodoxe Kirche das umfangreichste und lesenswerteste. Der Titel ist insofern nicht ganz richtig, als die „Zeit des letzten Zaren" sich bekanntlich bis auf das Jahr 1917 erstreckt.

R. von Ungern-Sternberg

Amelunxen, Rudolf: Ehrenmänner und Hexenmeister. Erlebnisse und Betrachtungen. (220 S.) München 1960, Olzog. DM 16,80.

Lebenserinnerungen werden geschrieben einmal zur Selbstrechtfertigung (oder Selbstanklage wie die Konfessionen des hl. Augustinus), dann zur Mitteilung persönlichen Wissens um die Geschehnisse, an denen der Verf. teilnahm, und die Menschen, mit denen er zusammen war. Das bieten auch die Memoiren Amelunxens; aber darüber hinaus schreibt er eine Art Lehrbuch für Lehrer und Schüler, Professoren und Studenten, Verwaltungsbeamte, Minister und Ministerpräsidenten, Gottesmänner, wie er sagt, und Bischöfe, bekräftigt durch Lesefrüchte aus großen Autoren (z. T. etwas reichlich wie in XII). Man wird die Meinungen der eigenwilligen und kantigen Persönlichkeit mit Nutzen überdenken, ohne daß man einzelne unzulässige Verallgemeinerungen oder Sonderauffassungen zu tra-

gisch nimmt. Mit anderen Büchern, die schon erschienen oder noch zu erwarten sind, werden die Ausführungen des immer selbständigen und in seiner Lebensführung untadeligen Verf. für die Erkenntnis unserer Zeit wertvoll bleiben. H. Becher SJ

Leonhard, Susanne: Gestohlenes Leben. (760 S.) Stuttgart 1959, Steingrüben-Verlag. DM 9,80.

Die Verf.in, schon als Studentin 1916 Mitglied der Karl-Liebknecht-Gruppe und seit 1918 der KPD, emigrierte im März 1935 aus Deutschland nach Schweden. Sie blieb nur wenige Monate dort. Mit Hilfe der damaligen Sowjetbotschafterin in Schweden, Alexandra M. Kollontai, gelang es ihr, im Juni des gleichen Jahres nach der Sowjetunion auszuwandern, wo sie sich als alte Kommunistin Sicherheit und Frieden erhofft. Die Enttäuschung beginnt bereits an der Zollstation, steigert sich in den 16 Monaten, da sie sich in Moskau um eine spärliche Arbeit bemüht, von der sie sich und ihren Sohn unterhalten muß, und wird endgültig, als sie am 26. Oktober 1936 verhaftet wurde und dann 12 Jahre bis zum August 1948 die verschiedensten Gefängnisse und Zwangsarbeitslager der Sowjetunion kennenlernte.

Ein „gestohlenes Leben", man kann nicht anders sagen, wenn man die Schilderung des Lagerlebens liest, aber nicht nur eines, sondern millionenfach gestohlenes Leben.

Besonders interessant ist der Anhang von rund 120 Seiten, in dem L. eine geistige Auseinandersetzung mit dem Kommunismus versucht. Diese Zeilen stammen aus der Zeit ihrer Gefangenschaft. Ihr Standpunkt ist dabei der des Sozialismus, und insofern findet sie keine rechte Antwort auf die vielen Probleme, die ihr der Kommunismus stellt. Es ist zwar richtig, daß man in der Bekämpfung des Stalinismus — und fügen wir ruhig hinzu, auch des Kommunismus — den Kampf für die soziale Gerechtigkeit nicht vernachlässigen darf. Aber die Einführung einer neuen Wirtschaftsordnung und die Durchsetzung der sozialen Gerechtigkeit allein können diese verfahrene Welt nicht ordnen. Man muß tiefer ansetzen: es sind die religiösen Kräfte, die letztlich entscheidend sind. O. Simmel SJ

Schütze, Günter: Der schmutzige Krieg. Frankreichs Kolonialpolitik in Indochina. (Janus-Bücher Bd. 16) (92 S.) München 1959, R. Oldenbourg. DM 3,20.

Der Kolonialkrieg Frankreichs in Indochina, der 1946 begann und 7½ Jahre dauern sollte, ist seinerzeit in Deutschland wenig beachtet worden. Und das ist begreiflich. Wir hatten damals andere Sorgen, und Laos, Kambodscha, Annam lagen weit. Erst heute, wo uns im Algerienkonflikt die Tragweite solcher Ereignisse unausweichlich vor Augen geführt wird, besehen wir uns jene indochinesische Auseinandersetzung genauer und erkennen, daß sie in mancher Hinsicht eine Vorwegnahme des Algerienproblems war und in ihrem für Frankreich unglücklichen Ausgang bis heute unheilvoll nachwirkt.

Die allgemeinen politischen Ursachen beider Kriege sind die gleichen. Vor allem die Erschütterungen und Folgen des zweiten Weltkrieges haben dem kolonialen System den Boden entzogen. Und was die Führer des Aufstandes und seine ideellen Hintergründe angeht, so gilt für Algerien das gleiche, was Schütze über Indochina schreibt.

Zu diesen inneren Ursachen der Entwicklung zum Schlimmsten gesellten sich noch internationale (sowohl in Indochina als in Algerien): weltpolitische Interessenkämpfe der ganz Großen (in Indochina England, die USA und China, später die Sowjetunion).

Alle diese Kräfte spielten mit, und oft spielten sie gegen Frankreich. Daß aber die Niederlage in Indochina ein geradezu katastrophales Ausmaß annahm, daran trugen Parlament und Regierungen der 4. Republik ein gerütteltes Maß Schuld. Und es war die Armee, welche diese Unfähigkeit der politischen Führung vor allem zu büßen hatte. Deswegen sagt Schütze: „Vielleicht ist man geneigt, die französische Armee nicht so leichtfertig wegen ihrer Rolle beim Staatsstreich des 13. Mai zu verurteilen, wenn man die Kette der verhängnisvollen Anlässe und Ursachen bedenkt, die sie von Indochina bis Nordafrika mehr zum Opfer als zum eigentlichen Akteur des Dramas machte" (71). G. F. Klenk SJ

Christliches Leben

Bolkovac, Paul: Kleine Fibel des Glaubens und der Liebe. (214 S.) Bonn 1961, (bibliotheca christiana) Verlag der Buchgemeinde. Ln. DM 12,80.

Durch dieses Büchlein weht ein frischer Hauch. Wohl gibt es schon eine ganze Reihe von Einführungen in die Glaubenslehre der Kirche. Doch jeder, der die Praxis kennt, weiß, daß es deren gar nicht genug geben kann, so vielfältig sind die Menschen und die Situationen. Bolkovac selbst vergleicht seinen Durchblick einer „Luftaufnahme des Christentums". Er spricht die Grundlinien auf eine persönliche und neue Art durch. Der Leser wird weder durch Fachsprache noch durch Details aufgehalten. Dafür wird auf 50 Seiten Literatur nachgewiesen, aber nicht etwa im Stil eines „wissenschaftlichen Apparats", sondern Bücher und Zeitschriftenaufsätze, die für jeden in Reichweite liegen. Schließlich gibt dem Büchlein noch eine eigene Note, daß es nicht bei der Lehre stehen bleibt, sondern zugleich eine

Einführung in das geistliche Leben bietet. Auch die zuchtvolle Ausstattung macht Freude. F. Hillig SJ

Roth, Paul: Ihr sollt es alle erfahren. Gedanken zu den Sonntagsepisteln. (134 Seiten) Würzburg 1961, Echter. Leinen DM 7,20.

Die Sonntagsepisteln, zumal nicht wenige, die den Paulusbriefen entnommen sind, gelten allgemein als schwierig und werden auch in der Predigt stiefmütterlich behandelt. So ist es verdienstlich, wenn sie hier in einem ansprechenden Büchlein einem weiteren Leserkreis zugänglich gemacht werden. Der Verf. will nicht paulinische Theologie bieten; es kommt ihm zugute, daß er als Familienvater das Leben und die Menschen kennt. Die Stellen, wo er unbefangen als solcher spricht, sind die lebendigsten, während sich der Text da, wo er sich der Predigt nähert, etwas an persönlicher Frische und Originalität verliert. Alles in allem ein Begleiter durch das Kirchenjahr, der in seiner knappen, wesentlichen Art viele ansprechen wird.

F. Hillig SJ

Siebers, Bernhard: Quell des Lebens und der Heiligkeit. Zum betrachtenden Beten der Herz-Jesu-Litanei. (238 S.) München 1961, Ars Sacra. Kunstleder DM 10,40.

Ein Betrachtungsbuch, das biblisch und theologisch gut fundiert ist und auch sprachlich Niveau hält. Vorangestellt ist eine knappe Einführung in das betrachtende Beten: „Betrachtung ist Gebet, und Gebet ist Zwiesprache mit Gott." Das stellt der Verf. mit Recht heraus, da, wie er meint, das deutsche Wort „Betrachtung" dazu verleiten kann, den Ton einseitig auf die intellektuelle Bemühung zu legen. Es folgt eine Einführung in das Verständnis der Herz-Jesu-Verehrung, die dem heutigen Menschen eine wirkliche Hilfe bietet. In die eigentliche Tiefe führen dann die Betrachtungen selbst. Sie stellen großzügig und konsequent die Person unseres Herrn in die Mitte, so daß dieses Buch einfach ein Christusbuch ist, eine Gebetsschule der Christusliebe. Jede der 33 Betrachtungen ist geteilt in eine „Vorbereitende Lesung", die den theologischen Gehalt jeder Anrufung heraushebt, und die „Betrachtende Zwiesprache". Hier betet das Buch einfach vor. Der Verf. selbst kennt die Einwände, die man hier machen kann. Er will Anfängern behilflich sein. Aber sind wir alle nicht oft müde und gedankenarm und darum dankbar, wenn uns ein Text ins Beten hineinträgt? Das Buch dürfte sich auch für Anbetungsstunden und für die Besuchung eignen. F. Hillig SJ

Tardini, Domenico Kardinal: Pius XII. Als Oberhirte, Priester und Mensch. (157 S. mit 6 Bildtafeln.) Freiburg 1961, Herder. Kt. DM 9,80.

Die Schrift bietet im wesentlichen zwei Reden: Einleitend bringt sie die Gedenkrede, die Papst Johannes XXIII. als Patriarch von Venedig kurz nach dem Tode Pius XII. hielt. (Sie nimmt 10 Seiten ein.) Dann folgt als eigentliches Kernstück die Gedächtnisrede, die Kardinal Tardini vor Johannes XXIII., dem Kardinalskollegium und dem Diplomatischen Korps zum ersten Jahrestag des Todes Pius XII. gehalten hat und die ein starkes Echo fand; war doch Kardinal Tardini als jahrelanger Mitarbeiter des großen Pius wie kaum ein anderer für diese Aufgabe legitimiert. Seine intime Kenntnis zeigt sich nicht zuletzt in dem ausgedehnten, sehr interessanten Kommentar (70 Seiten in Kleindruck, während die Rede selbst nur 60 Seiten Großdruck einnimmt). Zwischen der Rede und diesen Anmerkungen besteht eine reizvolle Spannung. Ist die Rede selbst zum klassischen Profil einer antiken Münze oder Statue streng und erhaben stilisiert, so trägt der Kommentar viele Züge bei, die man anekdotisch nennen möchte, wenn sie nicht eben Mitteilungen eines qualifizierten Augenzeugen darstellten. Ein würdiges Monument für den großen, unvergessenen Papst.

F. Hillig SJ

Forstner, Dorothea OSB: Die Welt der Symbole. (671 S.) Innsbruck, Wien, München 1961, Tyrolia-Verlag. Geb. DM 32,—.

Die verschiedenen Symbole sind in Gruppen zusammengestellt, wie Zeichen und Schrift, Zahlen und Figuren, Kosmische Erscheinungen, Farben, Pflanzen, Steine und Metalle, Tiere; innerhalb der Gruppen herrscht, soweit möglich, alphabetische Ordnung, so daß das einzelne Symbol leicht zu finden ist, wozu auch ein Sachregister beiträgt. Für jedes Symbol wird kurz Ursprung und Bedeutung angegeben und auf die Verwendung in der Hl. Schrift, bei den Kirchenvätern und in der Liturgie hingewiesen. So kann das Buch für den Unterricht und für das Verständnis der Liturgie sehr hilfreich werden. A. Brunner SJ

Osborn, Ronald E.: Der Geist des amerikanischen Christentums. (227 S.) Stuttgart 1960, Evangelisches Verlagswerk. Ln. DM 21,80.

R. E. Osborn ist Pfarrer in einer der amerikanischen Evangelisationskirchen, den „Disciples of Christ". Als Angehöriger einer solchen kleineren Gemeinschaft hat er von vornherein konkrete Erfahrungen von der reichen Vielfalt des protestantischen

Christentums in den Vereinigten Staaten. Die Eigenart dieses christlichen Lebens und Denkens zeigt sich schon in der Anlage seines Buches. Es ist durch und durch pragmatisch, „keine systematische Abhandlung über amerikanische Theologie oder Kirchengeschichte" (7). Im Vordergrund stehen das Leben und die Gestalt der Kirchen, nicht ihre theologischen Grundlagen. Er schildert auch nicht die einzelnen Kirchen, Konfessionen und Denominationen nach Art einer Konfessionskunde, sondern will den Geist aufzeigen, der hinter diesen vielen Formen des Christlichen steht und sie verbindet. Dieser Geist ist nur aus der spezifischen Eigenart der Geschichte Nordamerikas zu verstehen, und er zeigt einen weitgehenden Einfluß sozialer und kultureller Kräfte. Dies läßt der Verf. deutlich sichtbar werden. Er gibt damit viele und reiche Einblicke in den Geist Amerikas überhaupt. Die unprätentiöse Art seiner Diktion und Darstellungsweise macht das Buch für weite Kreise geeignet. Von nicht geringem Wert sind die ausführlichen bibliographischen Hinweise. Sie machen mit der bei uns weithin unbekannten theologischen und religiösen Literatur des amerikanischen Protestantismus bekannt.

Die katholische Kirche wurde nicht aufgenommen, sie ist nur gelegentlich und am Rand erwähnt. Der Titel müßte also genauer heißen: „Der Geist des protestantischen Christentums in Nordamerika".

W. Seibel SJ

Erzählende Literatur

Gallegos, Rómulo: Canaima. (348 Seiten) Frankfurt 1961, Insel. DM 18,80.

Canaima ist die indianische Gottheit des Bösen. Der Urwald ist ihr Aufenthalt. Die Geschichte spielt im Gebiet des Orinoco, dem Gewirr der Flüsse und der unendlichen Urwälder, die zum Staat Venezuela und zu Guyana gehören, unter den Kautschuksammlern, Goldsuchern und Viehzüchtern. Es sind verlorene Existenzen, die den Erlös ihrer Arbeit verspielen und deren Gewissen durch einen Mord nicht beschwert wird. Die Machtkämpfe werden unter den großen Kazikenfamilien ausgefochten, die sich der von ihnen ausgebeuteten Weißen, Mestizen und Neger bedienen. In der Mitte der Erzählung steht der junge Marcos Vargas, ein begabter und mutiger Mensch, den die dämonische Anziehungskraft der Wälder und ihrer Abenteuer anlockt und der in einer Indianersiedlung stirbt. Der wilden Kraft der Natur entspricht die Wildheit dieser Menschen, unter denen aber doch der eine oder andere durch seine Redlichkeit hervorragt. Er wirkt aber für die wilden Gesellen wie das böse Gewissen und muß ihre Feindschaft zuweilen mit dem Tod bezahlen. Der Roman ist wie ein Mythos dieser großartigen und doch wieder furchtbaren Landschaft. Der Verf. war eine Zeitlang Erziehungsminister und Präsident Venezuelas. Er hat in diesem Buch das Epos seines Volkes geschrieben.

H. Becher SJ

Belyj, Andrej: Die silberne Taube. (415 Seiten) Frankfurt 1961, Insel. DM 13,80.

Der Roman, 1909 in Rußland veröffentlicht, will ein Bild der sozialen Verhältnisse vor dem ersten Weltkrieg entwerfen. Die alte gute patriarchische Ordnung hat noch einige Vertreter, aber sie stirbt ab. Die Bauern, die Krämer, die Popen usw. spüren alle sozusagen die geistige Verwesung Rußlands, verbreiten und fördern sie. Neben sozialistischen Lehren, von denen aber nur gesprochen wird und die nicht dargestellt werden, suchen sektiererisch-fanatische Religionsbewegungen, hier die Tauben, Anhänger zu gewinnen, die, auch sozialwirtschaftlich gesehen, das Reich des Heiligen Geistes verkünden. Die Zustände dieses Rußlands werden Handlung durch einen haltlosen Schriftsteller, der einmal sich mit einer Adeligen verlobt, dann aber auch Sektierer wird. Als er sich aus dieser Welt zu befreien sucht, wird er von den Fanatikern erschlagen. Bemerkenswert sind die Ausführungen über den östlichen und westlichen Geist (299ff.) Unvergleichlich erfreulicher als das trübe Bild dieses Rußlands ist die vollkommene Zeichnung der Natur.

H. Becher SJ

Klein-Haparash, Jacob: ... Der vor dem Löwen flieht. (879 S.) Frankfurt 1961, S. Fischer. DM 26,—.

Mit „Europa vor Beginn der Hitlerzeit bis zum Anfang des zweiten Weltkrieges" werden Raum und Zeit des Geschehens bestimmt. Das politisch korrupte Rumänien mit den fünften Kolonnen der Bolschewiken und Nationalsozialisten und das von Rußland beherrschte Polen sind der Hauptschauplatz. Das Buch wäre ein wahrhaft künstlerisches Werk, wenn der Verf. mit sicherer Hand versuchte, das Wesen dieser tragischen äußeren und inneren Ereignisse darzustellen: die furchtbaren seelischen Erschütterungen und die nicht geringeren körperlichen Leiden der Schwachen, insbesondere auch der Juden, dazu die Kämpfe und der Widerstand aller derer, die ihre Heimat lieben und zu retten suchen. Aber seine ungezügelte Phantasie schafft nur ein Abenteuerbuch, voll von Gestalten und Geschehnissen, die ins Unglaubliche und ins Unglaubhafte reichen. Vielleicht wird aber dies einen weiteren Leserkreis finden als ein wohlgefügtes, erlesenes Kunstwerk.

H. Becher SJ

Robbe-Grillet, Alain: Die Niederlage von Reichenfels. (199 S.) München 1960, Hanser. DM 12,50.

Stoff und Thema des Buches sind denkbar einfach: Die Empfindungen eines Soldaten nach einer den Krieg entscheidenden Schlacht. Er soll die Papiere eines gefallenen Kameraden in einen Nachbarort bringen, bevor die Feinde einziehen, stirbt aber an einer Verwundung, bevor er den Auftrag ausführen konnte. Für den Verf. ist das Buch ein Formexperiment: Die Menschen treten völlig zurück. Was an Fragen gestellt, an Antwort gegeben wird, ist völlig nebensächlich. Die Dinge stehen in der Mitte. Der Verf. oder auch die Mitspielenden beschreiben Haus, Straße usw. mit einer äußersten Ausführlichkeit und Genauigkeit, so daß man sofort etwa an die Bühnenangaben des naturalistischen Theaters erinnert wird. Dieselbe Örtlichkeit, Wirtshaus, Wohnzimmer, das Schneetreiben, der Krankensaal eines Hilfslazaretts werden zweimal und dreimal fast mit denselben Worten geschildert. Zufällige Assoziationen lösen die Erinnerungen und die Berichte aus; von einem Bild springt der Gedanke zum andern. Dennoch haben wir kaum eine lückenlose Berichterstattung. Der Leser ergänzt aber leicht das Dazwischenliegende. Diese Dingbeschreibung will weder die nur objektive Schilderung, wie der Naturalismus sie liebte, noch die subjektive Färbung psychoanalytischer Art, wie etwa die moderne Malerei sie anstrebt, sondern die den Dingen objektiv innewohnende Dämonie (der französische Titel des Romans heißt: Im Labyrinth). Das Experiment ist mißglückt. Die Menschenwelt bleibt, obwohl sie durch diese neue Darstellungsweise offenbar erst recht zur Geltung kommen sollte, schattenhaft. Die groteske Grille des Verf.s wird zur Geduldprobe und zu einer völligen Enttäuschung des Lesers, der vergebens nach einem Sinn des Ganzen fragt. Immerhin kann der Wille, die Subjektivität und das Relativpsychologische zu überwinden, mit anderen Erscheinungen der Gegenwartsdichtung dahin gedeutet werden, daß man nach einer neuen Kunst strebt. H. Becher SJ

Schwarz-Bart, André: Der Letzte der Gerechten. (399 S.) Frankfurt 1960, S. Fischer. DM 16,80.

Eine jüdische Überlieferung besagt, daß die Welt auf 36 Gerechten ruhe, die das Leiden der Welt in ihr Herz aufnehmen und so überwinden. Einer dieser Gerechten entstammt einer Familie, die in Polen beheimatet ist und in der sich dieser Opferberuf weitervererbt. Nach einer kurzen Übersicht über ein zweihundertjähriges Schicksal erzählt der Dichter das Leben des jugendlichen Ernie Levy, dessen Großeltern nach Deutschland fliehen. Hier erlebt er schon als Kind die Schrecken der nationalsozialistischen Verfolgung. Es glückt der Familie, nach Frankreich zu entkommen. Aber auch dorthin gelangen die Verfolger. Ernie stellt sich ihnen freiwillig und stirbt in der Gaskammer von Auschwitz. Fern allen Rachegelüsten weiß Schwarz-Bart in den tiefen Sinn des Leidens einzudringen, das seine Erlösung schließlich in Gott findet. Der Christ wird daran denken, wie furchtbar doch das Blut, das das ehemalige auserwählte Volk auf sich herabrief, gesühnt werden muß. Wehe denen, die sich an dem Volk in Haß und Ungerechtigkeit vergreifen! Segen aber denen, die die Last auf sich nehmen, vor Gott tragen und damit einmal jene Gnade herabrufen, durch die Israel seinen Herrn wiederfindet! Der Hauptteil des Romans ist auch von einer heute ungewohnten künstlerischen Schönheit. Doch verblaßt jede ästhetische Würdigung vor dem Ernst, der Furchtbarkeit, aber auch dem Trost, den das Ringen um Gott dem Menschen schenkt. H. Becher SJ

Cesbron, Gilbert: Es ist später als du denkst. (329 S.) Heidelberg 1960, Drei Brücken-Verlag. DM 14,80.

Die Frau eines kinderlosen, sich sehr liebenden Ehepaares möchte gern ein Kind adoptieren. Der Mann will erst, als er erfährt, daß seine Frau vom Krebs befallen ist. Jetzt will sie nicht. Der Roman schildert nun, psychologisch in die letzten Tiefen führend, die Wirkung der Krankheit auf die beiden Ehegatten. Sie glaubt irrigerweise, ihr Mann sei ihr untreu gewesen, und nimmt eine übermäßige Dosis Schlafmittel. Jean aber rettet sie, wird aber später, da er Augenzeuge ihrer unmenschlichen Schmerzen ist, übermannt, ihr Leiden abzukürzen. Er klagt sich, da sein Gewissen ihm keine Ruhe läßt, des Mordes an, wird aber freigesprochen. Unter dem Einfluß eines jungen Geistlichen, des Bruders seiner Frau, weiht er nun seine Freizeit der Pflege der Unheilbaren, wobei ihm der Junge begegnet, den seine Frau adoptieren wollte und den er nach ihrem Tod vergebens gesucht hatte. Er kann ihm zwar die letzten Lebensstunden nicht erleichtern, aber für ihn beten. Der Wert des Buches liegt in der folgerichtigen Darstellung der psychologischen Entwicklung der handelnden und leidenden Personen und auch der mörderischen Krankheit. Jean überprüft mit radikaler Aufrichtigkeit sein Tun und Denken. „Jeder muß gleichzeitig sein Teil vom Glanz und von der Traurigkeit der Welt auf sich nehmen. Aber angesichts des ersten vergißt er Gott, und angesichts des zweiten verflucht er ihn“ (302). Schließlich aber verhilft ihm der selbstlose Dienst an den Kranken zur letzten Ergebung in den Willen Gottes. H. Becher SJ

Coubier, Heinz: Der falsche Zar. Die Geschichte des Mönches Trofym. (343 S.) Köln 1959, Kiepenheuer & Witsch. DM 16,80.
Die Geschichte des falschen Demetrius ist schon von vielen behandelt worden, zumeist in dramatischer Form. Das Torso Schillers ist am meisten bekannt geworden. Coubier erzählt sie als Roman und zwar als Tagebuch Trofyms, dem einige erklärende Briefe des polnischen Königs und seiner Diener beigegeben werden. Das Buch ist ein Experiment. Es scheint uns mißglückt zu sein. Kann man bei den Polen und Russen des 16. und beginnenden 17. Jahrhunderts eine zerfasernde Reflexion und eine psychologische Eindringlichkeit voraussetzen, wie es Coubier tut? Uns scheint sie unglaubwürdig von allem Anfang an. So wird auch die seelische Entwicklung des Bauernsohnes und Mönches, der von der Lüge der polnischen Machthaber überzeugt ist und später sich wirklich für den Zaren hält, nicht überzeugend dargestellt. Coubier hat zwar viel Fleiß und Geist an seine Sache gesetzt, aber seine Mühe ist umsonst gewesen. So bleibt das Urteil: ein mißglücktes Experiment.
H. Becher SJ

Borton de Trevino, Elizabeth: Werden wir uns wiederfinden? Roman. (272 S.) Luzern 1959, Räber. Ln. DM 14,80.
Eine protestantische Amerikanerin flieht aus ihrer Ehe zu ihrer Schwester in Mexiko, die dort konvertiert und mit einem reichen Mexikaner verheiratet ist. Dort findet sie in langen Monaten zu sich selbst und zu ihrer eigenen Ehe zurück. Der besondere Reiz dieses Romans liegt in der Gegenüberstellung von moderner amerikanischer Lebensauffassung und der mehr in sich ruhenden spanisch-mexikanischen Tradition. Mancherlei Fragen christlicher Lebensgestaltung in der modernen Welt werden taktvoll und unaufdringlich berührt; ihre Lösung wird ohne moralisch erhobenen Zeigefinger angedeutet. Ein Roman, den man für die Pfarrbüchereien sehr empfehlen kann.
A. Hüpgens SJ

Fenton, Edward: Die goldenen Türen. Eine Florentiner Geschichte. Mit Zeichnungen von Gunter Böhmer. (292 S.) Freiburg 1959, Herder. Ln. DM 9,80.
Die zwei Kinder eines amerikanischen Filmstarehepaares entdecken unter der Führung eines jungen Florentiners die schöne Arno-Stadt. Dabei erleben die Kinder eine ganze Kriminalgeschichte um ein gestohlenes Kunstwerk, an deren Aufklärung sie selbst maßgeblich beteiligt sind. So führt das Buch, ohne in einen belehrenden Ton zu verfallen, seine jugendlichen Leser in die Atmosphäre der italienischen Kunststadt ein. Das Buch gewinnt besonders durch die Federzeichnungen, mit denen Gunter Böhmer es reich geschmückt hat. A. Hüpgens SJ

Kühner, Otto Heinrich: Das Loch in der Jacke des Grafen Bock von Bockenburg. Roman. (390 S.) München 1959, Albert Langen - Georg Müller. Leinen DM 16,80.
Am nie gestopften Loch in der Jacke eines verarmten Grafen entzündet sich eine heitere Satire auf unsere Zeit. Der beängstigend schnelle wirtschaftliche Fortschritt läßt den Grafen hilflos mit seinem verschuldeten baufälligen Schloß hinter sich, bis ein merkwürdiger, von ihm angestellter Kammerdiener die Bühne betritt, in dem sich ein untergetauchter ostdeutscher Grundbesitzer, der jetzt alles verloren hat, verbirgt. Dieser zeigt sich den Intrigen der Kleinstadt überlegen und hilft dem Grafen mit seiner Familie wirtschaftlich wieder auf die Beine. Doch den Grafen berührt all das nicht allzu tief. Ihn hat der Verlust seiner äußeren Güter gelehrt, als wahrer Edelmann in der Vornehmheit und Güte des Herzens das wahre Selbst zu suchen.
Die Handlung des Romans wird nur in den Gedanken der einzelnen Personen beschrieben. So erleben wir die Gedanken eines Selbstmörders bis zu seiner Tat; die Tat selbst erfahren wir aus den Reflexionen, die andere über den Selbstmörder anstellen. So mag dieser heitere Roman manchen Leser auf besinnliche Gedanken bringen.
A. Hüpgens SJ

Lefébure, Nadine: Wo das Meer entspringt. Roman. (253 S.) Zürich 1959, Rascher. DM 14,60.
Der Knabe Hans wächst in den Bergen auf, spürt aber von Jugend auf eine große Sehnsucht zum Meer. Trotz aller Widerstände erreicht er es, mit einem Boot, das er wiederhergestellt hat, durch Flüsse und Kanäle ans Meer zu kommen. In den Häfen geht er blind an allen Gefahren vorüber, einzig darauf bedacht, einmal aufs Meer zu fahren. Es gelingt ihm, ganz allein einen heftigen Sturm zu bestehen. Vermutlich von Hemingway „Der alte Mann und das Meer" beeinflußt, schildert die Verf.in einfach, aber doch lebendig die inneren und äußeren Erlebnisse des Jungen. Ob er sich dadurch nun den Beruf eines Seefahrers erkauft, wird nicht klar. Man kann die Geschichte als Gleichnis für die Suche des Menschen nach dem Ewigen auffassen, wie der Verleger meint; zwingend ist das aber nicht. Denn der Bericht bleibt bei dem unmittelbar Erlebten haften, das bis zum Ende mit einer gewissen weichen Schwermut getränkt ist.
H. Becher SJ

Feibleman, Peter S.: Stadt ohne Dämmerung. (458 S.) München 1959, Langen-Müller. DM 19,80.

Die Stadt ohne Dämmerung ist New Orleans und seine Umgebung mit dem feuchten und warmen Klima, wo sich Tag und Nacht sozusagen ohne Übergang folgen. Mit dem Inhalt hat der Titel wenig zu tun, höchstens daß er die klimatischen Verhältnisse andeutet, in denen sich das Geschehen abspielt. Der Erzähler läßt ein Negermädchen, das von großelterlicher Seite weißes Blut in sich hat und darum von hellerer Hautfarbe ist, sein und seiner Familie Schicksal erzählen: Das Leben von Unterdrückten mit ihrer Demut und Achtung vor dem weißen, höheren Mann, unbestritten in seiner Autorität bei der älteren und auch noch bei der jüngeren Generation. Einzelne Weiße wollen die Gleichheit auch der schwarzen Dienerschaft. Insofern ist das Buch ein Beitrag zur Rassenfrage, die menschlich, nicht bürokratisch gelöst werden will. Das Eigentümliche und Wertvolle des Romans liegt aber in der Zeichnung der zarten Empfindungen, der echten Hingabefähigkeit und Treue einzelner Menschen, die sich durch die Härte des Daseins und der in ihm auftauchenden und zu lösenden Konklikte nicht irre machen lassen. Insofern zeugt der Roman davon, daß es in den USA nicht bloß harte Dichter und ein hartes, mitleidsloses Leben gibt.

H. Becher SJ

Heinen, Werner: Flut, Glut und Asche. Roman. (232 S.) Bonn 1960, Bibliotheca christiana. DM 12,80.

In der Art des historischen Romans, wie er um die Jahrhundertwende gepflegt wurde, entwirft der geschichtlich und naturkundlich kenntnisreiche Verf. ein Kulturbild der Verhältnisse des kleinen Ostseehafens Heiligenhafen in Holstein. In der Mitte der Erzählung steht eine Pfarrerfamilie, besonders der Dichter Peter Anton Burchard. Seine Beziehungen zu einem mit der Gabe des zweiten Gesichtes behafteten Fischermädchen geben dem Bericht einen gewissen Reiz. Die sorgfältige Sprache, die sich gern der Fachwörter der einzelnen Sachgebiete bedient, macht einen etwas gesuchten Eindruck. H. Becher SJ

Panowa, Wera: Sentimentaler Roman. (241 S.) München 1960, Langen-Müller. DM 12,80.

Die Dichterin ist in Rußland sehr bekannt und verdient diesen Ruf auch durch den vorliegenden Roman. Er spielt in den zwanziger Jahren und zeigt, wie die Jugend für die neuen bolschewistischen Ideale kämpft. Die ältere Generation vermeidet es nach Kräften, ihre Anschauungen laut werden zu lassen. Das Geschehen und die einzelnen Personen werden sehr plastisch und mit realistischer Kraft geschildert. Für die Verf.in ist offenbar die Jugendzeit der Revolution die große Zeit gewesen. Freilich, wenn wir die geistige Welt, deren sich diese Jugend rühmt, und die sittliche Freizügigkeit erwägen, erschrecken wir doch vor dem geistigen Mittelmaß und Tiefstand, die sichtbar werden und die den handelnden Personen ein ungeheurer Fortschritt zu sein scheinen. H. Becher SJ

Saitzev, Boris: Natascha Nikolajewna. Roman. (249 S.) Krefeld 1959, Scherpe. DM 12,50.

Wie viele andere russische Emigrantenromane hat auch dieser als Gegenstand das sorglos-heitere und etwas genußsüchtige Leben des Adels und des Großbürgertums vor 1914 und die Leiden und Schrecken der Revolution. Das Besondere an dieser Erzählung ist die poetische Schau der Landschaft, das bewegte und leichfertige Künstlerleben der Titelheldin, die in Krieg und Nachkrieg wieder zu ihrem Mann und ihrem Sohn zurückfindet und mit ihnen in einem wiedergewonnenen tiefen Glauben die Kraft zur Überwindung des Bösen findet und auch das schwerste Opfer bringt, den Verlust ihres 15jährigen Sohnes, der von den Machthabern grausam hingerichtet wird.

H. Becher SJ

Snow, C. P.: Zeit der Hoffnung. Roman. (450 S.) Stuttgart 1960, Deutsche Verlags-Anstalt. DM 16,80.

Der Roman ist ein Teil des von Snow geplanten großen Romanzyklus „Freunde und Brüder", die die Chronik des heutigen Menschen werden soll. Hier wird die Jugend des erzählenden Ichs, Lewis Eliot, berichtet, der, Sohn eines lebensuntüchtigen Vaters, aber einer willensstarken Mutter, sich durch seine Energie trotz aller Entbehrungen zum Rechtsanwalt emporarbeitet. Er liebt die junge Sheila Knight, Tochter eines Predigers, die voller Hemmungen ist. Obwohl alle seine Freunde von der Ehe abraten, heiratet er sie und hält, obwohl er spürt, wie sie seine Kräfte verbraucht und ihn so an seinem Fortkommen hindert, an ihr fest. Der Roman ist gut, gewandt und sehr anschaulich geschrieben, verrät große psychologische Kenntnisse und Einsichten. Die Schwierigkeit eines Aufstiegs in der bürgerlichen Gesellschaft vor und nach dem ersten Weltkrieg wird sehr deutlich. Trotzdem kann sich dieser erste Band des ganzen auf 11 Bände geplanten Werkes mit der Tiefenschau und der Darstellungskraft eines Galsworthy nicht messen. Anzuerkennen ist die bei den heutigen englischen Schriftstellern durchaus nicht mehr selbstverständliche sittlich reine Atmosphäre, obgleich Snow von den moralischen Verwüstungen der englischen mittleren Gesellschaft sprechen muß. H. Becher SJ

Fortschritt in der Dogmengeschichte

WOLFGANG SEIBEL SJ

Entstehung und Herkunft des Fortschrittsbegriffs

Seit Voltaire in seinem „Essai sur les Moeurs et l'Esprit des Nations" (1756) die gesamte Geschichte als eine einzige Aufwärtsentwicklung aus einer barbarischen Vergangenheit zur zivilisierten und aufgeklärten Gegenwart dargestellt hat, ist das Fortschrittsprinzip zu einem der Schlüsselbegriffe der europäischen Neuzeit geworden. Es gibt kaum einen geschichtsphilosophischen Entwurf des 18. und 19. Jahrhunderts — auch der Ausdruck „Philosophie der Geschichte" stammt von Voltaire —, dem es nicht in irgendeiner Form zugrundeläge. Ob man an einen prinzipiell grenzenlosen Fortschrittsprozeß glaubte, ob man bereits die eigene Zeit als den absoluten Höhepunkt des Geschichtsverlaufs ansah oder ob man erst in der Zukunft das Reich der Gerechtigkeit und des Friedens erwartete, immer glaubte man an einen möglichen Zustand vollkommenen irdischen Glücks und betrachtete alles Geschehen als eine unaufhaltsame Aufwärtsbewegung zu diesem Ziel hin. Dieser Fortschrittsglaube wurde zur bewegenden Kraft der modernen Zivilisation. Die gewaltigen technischen Leistungen der Neuzeit sind ohne ihn nicht zu denken, und noch heute ist er in breiten Schichten so lebendig wie eh und je.

Der Beginn des Fortschrittsdenkens fällt aber mit dem Beginn der Auflösung des christlichen Glaubens bei den führenden Geistern Europas zusammen. Es entsteht als Surrogat des alten Glaubens. Es ist „seinem Ursprung nach christlich, und seiner Tendenz nach antichristlich"[1]. Der griechisch-römischen Antike — wie auch allen nichtchristlichen Religionen und Kulturen — war der Gedanke eines stetigen Fortschreitens der Geschichte gänzlich unbekannt. Es herrschte dort die Vorstellung von den wiederkehrenden Kreisläufen des Wachsens und Vergehens, denen sich der Mensch als einem unabänderlichen Schicksal zu fügen hatte. Erst das Christentum öffnete den

[1] *K. Löwith,* Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, *Stuttgart* [4]*1961, 63.* Löwith hat den Charakter der Fortschrittsidee als eines säkularisierten christlichen Glaubenssatzes überzeugend aufgewiesen. Sein Werk ist für die hier behandelte Problematik grundlegend. Zur Geschichte der Fortschrittsidee vgl. noch: *J. Delvaille,* Essai sur l'histoire de l'idée du progrès jusqu'à la fin du 18ième siècle, *Paris 1910; J. B. Bury,* The Idea of Progress. An Inquiry into its Origin and Growth, *London 1920; A. Salomon,* The Religion of Progress, in: *Social Research* 13 (1946) 441—462; *W. Zorn,* Zur Geschichte des Wortes und Begriffes „Fortschritt", in: *Saeculum* 4 (1953) 340—345.

Horizont der Zukunft. Indem es die Welt als Schöpfung Gottes verstand und das Reich Gottes als Vollendung der Geschichte erwartete, verwandelte sich der Kreislauf in eine gerade Linie, in der es einen Anfang, einen „Fortschritt" der Offenbarung vom Alten zum Neuen Testament und ein von Gott verfügtes Ende gab. Aber dieser Fortschritt war mit Christus an sein Ende gekommen, und die erwartete Vollendung lag jenseits aller irdischen Geschichte, vom Menschen nur zu erlangen durch Buße und Glaube und Nachfolge Christi und geduldiges Ertragen der Leiden und Widerwärtigkeiten dieser Welt, die bis zum Jüngsten Tag im Argen liegt.

Als man sich von diesem Glauben abwandte, blieben seine formalen Strukturen zunächst erhalten; sie waren zu mächtig, als daß man sie durch das Kreislaufdenken der Alten wieder hätte ersetzen können. Aber man füllte sie mit einem neuen, in Inhalt und Intention widerchristlichen Sinn. An die Stelle der christlichen Hoffnung auf Erlösung trat die Erwartung einer besseren Welt; der Glaube an die Vorsehung Gottes wandelte sich in den Glauben an einen stetigen Fortschritt und an die Fähigkeit des Menschen, sein Glück selbst zu bauen. Statt der Vereinigung mit Gott im Glauben und in der Liebe wird die irdische Prosperität zum letzten Ziel des menschlichen Lebens. Und dies alles umgibt man mit dem Glanz des Absoluten: Es ist ein neuer Glaube, der den alten ersetzen soll.

In den Erfolgen der Naturwissenschaften schien der neue Glaube eine glanzvolle Rechtfertigung zu finden. Hier gibt es in der Tat einen vom Menschen selbst herbeigeführten Fortschritt, und da die prinzipiell grenzenlose Beherrschung, Lenkung und Leitung der Natur das erklärte Ziel der modernen Wissenschaft ist[2], läßt sich leicht verstehen, warum man das auf diesem Gebiet Erreichte als Erfüllung alles menschlichen Strebens und Hoffens ansah.

Aber schon am Ende des 19. Jahrhunderts wurde man sich der Sinnlosigkeit dieses Fortschrittes bewußt[3]. Die Erfahrungen der Geschichte zeigten alsbald zur Genüge, daß „jeder Fortschritt in der Herrschaft des Menschen über die Welt neue Formen der Erniedrigung im Gefolge hat und alle Mittel des Fortschritts ebenso viele Mittel des Rückschritts sind"[4]. Tatsächlich läßt sich immer nur innerhalb bestimmter Wertsysteme von Fortschritt reden, und ob der Geschichtsprozeß fortschrittlich oder rückschrittlich ist, hängt einzig von dem Maßstab ab, mit dem man ihn bemißt. Wer statt der möglichen Beherrschung der Natur die Ermöglichung kontemplativer Stille des Geistes als Ziel der Geschichte erstrebt, wird die gesamte abendländische Entwicklung als einen einzigen ungeheuren Verfall ansehen müssen.

Aber auch in der Kritik der Fortschrittsidee will man „fortgeschrittener" sein als jene, die daran festhalten. Der Glaube an eine je bessere, sachlichere

[2] *R. Descartes,* Discours de la Méthode VI 2: *Ausg. L. Gäbe, Hamburg 1960,* (Phil. Bibl. 261) 100/101.

[3] Das zeigt sich im Werk von *Baudelaire, J. Burckhardt, Nietzsche, Dostojewski* und *Tolstoi.* Dann vor allem: *G. Sorel,* Les illusions du progrès, *Paris 1908.*

[4] *Löwith* a.a.O. 86.

und fruchtbarere Erkenntnis, das rastlose Drängen, das von jeder erreichten Stufe weiterstrebt, dies ist ein unverlierbares Erbe des vom Christentum geprägten abendländischen Denkens. Denn immer lebt es von der Hoffnung, daß die Zukunft kein ewiger Kreislauf sei, in dem jeweils dasselbe wiederkehrte, sondern daß sie von Mal zu Mal Neues bringt, und darin blieb es vom christlichen Glauben abhängig „wie ein entlaufener Sklave von seinem entfernten Herrn“[5].

In der katholischen Theologie setzte die Auseinandersetzung mit dem Fortschrittsbegriff erst dann ein, als im andern Lager schon die ersten kritischen Äußerungen hörbar wurden. Den Anlaß dazu gaben nicht nur Angriffe von außen oder — wie im Streit um den „Reformkatholizismus“[6] — die Sorge der Katholiken selbst um den Anschluß an die Fortschritte der Zeit. Es gibt auch eine Frage nach dem Fortschritt aus den ureigenen Antrieben der Theologie selbst, nämlich auf dem Gebiet des Dogmas und der Lehre. Läßt sich das Wachstum der definierten Dogmen und die wechselvolle Geschichte der sie begleitenden Theologie als „Fortschritt“ oder „Entwicklung“ im Sinn einer geradlinigen und wertsteigernden Aufwärtsbewegung bezeichnen? Hat das moderne Denken trotz seiner Absage an den christlichen Glauben dennoch etwas Wahres und auch hier Gültiges erkannt? Kann man den Fortschrittsbegriff von seiner widerchristlichen Intention, die ihm seit seines Entstehens anhaftet, befreien? Sagt er etwas aus, was auch für die Erkenntnis der Geheimnisse Gottes gilt? Sind wir Christen des 20. Jahrhunderts fortgeschrittener, besitzen wir ein umfassenderes Wissen und eine tiefere Glaubenserkenntnis als frühere Zeiten? Solche Fragen rühren an das Wesen der Offenbarung und des Glaubens überhaupt, und jeder Versuch einer Antwort muß sich auf dieses Wesen zuerst besinnen[7].

Die Vollendung der Offenbarung in Christus und die Geschichte der Dogmen

Dogma und Theologie sind von ihrem Wesen her in der Offenbarung Gottes begründet und auf sie als ihren Ursprung verwiesen. Alle Erkenntnis der Geheimnisse Gottes ist primär Hören auf das Wort der Offenbarung und erst sekundär eigenes denkerisches Bemühen. Jeder wesentliche Fortschritt dieser Erkenntnis, der nicht nur ein tieferes Eindringen in eine schon gegebene und erfaßte Wahrheit sein will, ist also auf einen „Fortschritt“ der Offenbarung selbst angewiesen.

---

[5] ebd. 83.

[6] Programmatisch ist der Titel einer der Hauptschriften jener Auseinandersetzung: *H. Schell,* Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts, *Würzburg 1897.*

[7] Es geht also nur um den „Dogmenfortschritt“, nicht um die Frage, ob sich durch den christlichen Glauben die allgemeine Sittlichkeit verbessert habe, auch nicht, ob die allgemeine Geschichte der Kirche den Begriff des Fortschritts zulasse. Ebenso soll die neue und ins universale gewendete Form des Fortschrittsdenkens, wie sie im Werk von Teilhard de Chardin zur Diskussion gestellt wurde, außer Betracht bleiben. Doch werden die Prinzipien der hier versuchten Antwort auch ein Licht auf diese Fragen werfen.

Eine solche fortschreitende Offenbarung ist das Wesensmerkmal des Alten Testaments. Hier sprach Gott „zu vielen Malen und auf vielerlei Weise" (Hebr 1, 1). In einer allmählich aufsteigenden Stufenfolge führte er sein Volk dem von ihm gesetzten Ziel entgegen und enthüllte dadurch Schritt für Schritt seinen Heilsplan, so freilich, daß das göttliche Ziel stets in einem letzten Dunkel blieb. Vom Menschen her gesehen war die Zukunft noch offen und ein jeweils grundsätzlich neues Wort Gottes möglich und zu erwarten.

Diese fortschreitende Offenbarung hat mit dem Kommen Christi ihren endgültigen und unüberbietbaren Abschluß gefunden. Christus selbst ist die absolute, unvermehrbare und unverminderbare Wahrheit. Er ist das Wort, in dem Gott sein ganzes Wesen vollkommen ausgesprochen und alle Verheißungen des Alten Bundes zu ihrer Erfüllung geführt hat. Nach Christus kann es in der Geschichte der Offenbarung nichts eigentlich „Neues" mehr geben, sondern nur den je neuen Glauben des Menschen und das je neue Eindringen in das eine und immer gleiche Geheimnis Jesu Christi. Es gibt keinen Fortschritt über Christus hinaus und keine Entwicklung, die ihn hinter sich zurücklassen könnte. Über den „Sinn" der Geschichte ist das letzte Wort gesprochen: Sie ist der Raum, der dem Menschen sein Ja zu dieser Offenbarung Gottes ermöglichen soll, und an dessen Ende das ewige Reich Gottes hereinbricht. In diesem Sinn ist Christus tatsächlich das „Ende der Geschichte"[8]. Diese Lehre von der Vollendung der Offenbarung durch Jesus Christus ist eines der Grunddogmen des christlichen Glaubens und wurde gegenüber allen Fortschrittsideologien unerschüttert festgehalten[9].

Damit ist von vornherein der Raum eines möglichen Fortschritts auf die tiefere und umfassendere Erkenntnis der gegebenen Wahrheit eingegrenzt. Hier aber gibt es eine wahre Geschichte, deren Möglichkeit durch die personale Struktur von Offenbarung und Glaube und durch die Endlichkeit des menschlichen Geistes gegeben ist. Das Offenbarungswort Gottes ist nicht ein System von Sätzen und Ideen — ein solches ließe, wenn es einmal mitgeteilt ist, kein tieferes Eindringen, sondern nur Weiterführung und Ergänzung zu —, sondern es ist selbst Person und als Person von göttlicher Unendlichkeit. Daher gilt für die Glaubenserkenntnis das Gesetz des personalen Erkennens, und dieses erlaubt, ja fordert echte Geschichtlichkeit.

Hier erfaßt der Erkennende in den gegenständlichen Äußerungen der Person jeweils deren ungegenständliche Mitte mit ihrem Denken und Meinen. Die Äußerungen zeigen immer nur eine Seite des Sprechenden und Handelnden. Aber als Träger eines Sinnes offenbaren sie den, der ihnen

[8] Das hat z. B. *R. Bultmann*, Theologie des NT, *Tübingen* ²*1954, 463, 467*, durchaus richtig gesehen. Es war auch die bis ins hohe Mittelalter vorherrschende Überzeugung. Sie fand darin ihren Ausdruck, daß man mit Christus das letzte (6.) Weltzeitalter, das „Greisenalter" der Menschheit anbrechen ließ. Dazu vgl. *R. Schmidt*, Aetates mundi. Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte: Zschr. f. Kirchengesch. 67 (1955/56) 288 bis 317. Für den Wandel des Denkens im Mittelalter: *J. Ratzinger*, Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura, *München 1959, bes. 97 ff.*

[9] *Denzinger* 1800, 1836, 2021, 1705, 2054, 2060, 2074, 2078.

diesen Sinn gegeben und werden so zum Weg oder zum „Mittel" der Erkenntnis, der Liebe und der personalen Hingabe. Da kein Wort und keine Handlung das geistige Wesen einer Person vollkommen und erschöpfend ausdrücken kann, ist die Erkenntnis von vielen, ja stets neuen Seiten her möglich. Sie kann wachsen, abnehmen und zu neuen Inhalten fortschreiten. Aber an den wandelbaren gegenständlichen Äußerungen wird stets die Person des andern als ganze erfaßt. Es ändert sich also nicht der Erkenntnisgegenstand, sondern nur die Weise des Erkennens.

Auf dem Gebiet der Offenbarung und des Glaubens gilt dies in erhöhtem Maß. Die einzelnen Glaubenssätze sind die gegenständlichen Äußerungen, in denen Gott sich selbst im Wort der Kirche uns mitteilt. In diesen Worten und Sätzen leuchtet jeweils eine bestimmte Seite des alles umgreifenden „Ur-Dogmas", des geheimnisvollen Wesens Jesu Christi, auf. Es ist von einer unendlichen Tiefe; es läßt sich von immer neuen Seiten her erkennen und lieben, ohne daß der Mensch jemals an ein Ende käme. Im Lauf der Dogmen- und Theologiegeschichte wandelt sich also die gegenständliche Seite der Glaubenserkenntnis, nicht im Sinn eines Sich-Änderns der Wahrheit selber, sondern im Sinn eines je neuen Erfassens der einen und selben Offenbarung von verschiedenen Seiten her. Diese Geschichte findet ihren Niederschlag in den Überlegungen der Theologen und in den Dogmen, mit denen die Kirche von Mal zu Mal von der ihr geschenkten Offenbarung Zeugnis gibt. Die Offenbarung ist also abgeschlossen und wird in jedem Glaubensakt ungegenständlich als ganze erfaßt und bejaht; die gegenständlichen und deswegen inadäquaten Begriffe und Sätze sind vermehrbar.

Die Frage nach dem Fortschritt in der Dogmengeschichte

Im Sinn eines solchen zahlenmäßigen Anwachsens der formulierten Dogmen und der dadurch gelösten Fragen gibt es zweifellos einen „Fortschritt". Es wäre müßig, Beispiele anzuführen. Man denke nur an das noch zu Zeiten Cyprians umstrittene Problem der Ketzertaufe, oder an die Abgrenzung des Kanons der Hl. Schrift, für den erst im 5. Jahrhundert und — nach einer nochmaligen Unsicherheit im Mittelalter — auf dem Konzil von Trient alle Zweifel beseitigt wurden, oder auch an die Dogmen des letzten Jahrhunderts. Insofern besitzt die Kirche des 20. Jahrhunderts in vielen Fragen größere Klarheit als jene des 4. oder 12. Jahrhunderts.

Ähnliches gilt von der Vervollkommnung der wissenschaftlichen Methoden. Die hochentwickelte Technik der historischen Quellenforschung hat das Bild der Vergangenheit in zahllosen Einzelheiten aufgehellt, und dank der historisch-kritischen Methode sind wir eigentlich erst zu einem historischen, buchstäblichen Verständnis der alten Texte gekommen. So ist uns etwa die religiöse, geistige, politische und ökonomische Welt des Alten und Neuen Testaments und seiner Umwelt weit genauer bekannt als früheren Jahrhunderten.

Aber ist dies alles „Fortschritt" im Sinn einer wertsteigernden Aufwärtsbewegung? Hat die Kirche heute eine tiefere Einsicht in das Geheimnis Christi als etwa zu Zeiten eines Augustinus? Entspricht der zahlenmäßigen Vermehrung der Dogmen eine umfassendere Glaubenserkenntnis? Die reine Anzahl der dogmatischen Formulierungen nämlich ist noch kein Wertmaßstab, sie könnte sogar mit einer Abnahme der zentralen Glaubenskräfte verbunden sein. Auch die kritische wissenschaftliche Methode ist kein Zeichen für ein gleichzeitiges Wachstum der religiösen Erkenntnis. Die Wissenschaft erforscht die Tatbestände, die Abläufe und die Verkettung der historischen Gegebenheiten, sie sucht den genauen Wortlaut und den historischen Sinn der alten Quellen; aber selbst die größten Fortschritte auf diesem Gebiet geben noch keine Gewähr, daß sie auch zu einem tieferen Verstehen der geistigen Welt der Vergangenheit oder gar zu einer besseren Erkenntnis der Offenbarung Jesu Christi führen. Innerhalb derselben historischen Methode gibt es die verschiedenartigsten Möglichkeiten geschichtlichen Verstehens. Man denke nur an den Wandel des Lutherbildes in der katholischen Forschung der letzten Jahrzehnte, wie er durch die Namen Denifle, Grisar und Lortz bezeichnet wird. Dieser Wandel beruht in keiner Weise auf der Entdeckung neuer historischer Quellen oder auf einer exakteren wissenschaftlichen Technik. Er kommt aus einer je veränderten geistigen Einstellung, die dasselbe historische Quellenmaterial mit denselben Methoden historischer Kritik untersuchte und es dennoch auf eine je andere Weise las und verstand — und für diese verschiedene geistige Einstellung lassen sich schon aus dem 16. Jahrhundert Beispiele anführen, obwohl man damals von der modernen historischen Methodik kaum etwas wußte. Diese Methode führt also nicht von selbst und als solche zu einer vertieften Erkenntnis. Sie vermehrt das Tatsachenwissen, aber will sie an ihr wahres Ziel, das Verständnis der vergangenen Welt, gelangen, bedarf sie andersartiger Voraussetzungen und ist auf geistige Haltungen angewiesen, die von ihr unabhängig sind und schon vor ihrem Auftreten gegeben waren. Für diese Haltungen gibt es kaum einen Fortschritt. Sie wachsen nicht im selben Rhythmus wie die wissenschaftliche Methodik. Sie hängen offenbar von Kräften ab, die andern Gesetzen gehorchen als denen einer aufsteigenden Entwicklung.

Ebensowenig läßt sich das langsame Anwachsen der dogmatischen Formulierungen und der historischen Kenntnisse als eine *geradlinige* Entwicklung erkennen. Selbst vom Blick des späteren Beobachters her fehlt der Dogmengeschichte die Regelmäßigkeit eines nach den Gesetzen der Logik fortschreitenden Vorgangs. Es gibt keine zwingende Kausalkette, die von der Theologie des 13. Jahrhunderts zu den Problemen des 16. Jahrhunderts führt. Daß damals gerade die Rechtfertigungslehre in den Vordergrund trat und im 19. Jahrhundert der Primat des Papstes, diese Entwicklung folgt keiner Regelmäßigkeit, die man in formale Gesetze einfangen könnte.

Es kommt hinzu, daß jede neue Erkenntnis mit dem Zurücktreten, ja mit dem Verlust anderer Erkenntnisinhalte bezahlt werden muß. Die Bewußt-

seinssphäre des menschlichen Geistes hat eine begrenzte Aufnahmefähigkeit. Sie kann sich neuen Ideengehalten nur um den Preis eines gleichzeitigen Zurücktretens alter Gehalte zuwenden. Auch die Geschichte der Theologie und des Dogmas ist eine Geschichte des Wachstums und des Vergessens zugleich. Die allegorische Methode der patristischen Schriftauslegung ist uns vollkommen fremd geworden und trotz einiger Erneuerungsversuche der letzten Jahre fremd geblieben — und sie war doch *das* theologische Erkenntnisprinzip der gesamten Vätertheologie. Andere Erkenntnisse jener Zeit, die, wie es uns heute scheint, lange Jahrhunderte hindurch verschüttet waren, wurden von uns wiederentdeckt. Dabei verloren wir aber den Zugang zur mittelalterlichen oder zur barocken Glaubenswelt. Man braucht nur die eucharistische Frömmigkeit, die Buß- und Ablaßpraxis oder die Heiligenverehrung des Mittelalters mit der unserer Zeit zu vergleichen, um den Unterschied zu ermessen. Mag es auch übertrieben sein, wenn berichtet wird, im Konstantinopel der nestorianischen Wirren hätten selbst die Marktfrauen erregte Debatten über die Frage der zwei Naturen in Christus geführt, uns jedenfalls ist eine ähnliche unmittelbare Erfahrung nicht mehr gegeben, obwohl die dogmatischen Sätze selbst nach wie vor unverändert festgehalten werden. Die dogmatischen Formeln werden zwar weitertradiert und in der allgemeinen Glaubenszustimmung umfaßt und bejaht, aber sie verlieren die Strahlkraft, die sie auf die Menschen ihrer Zeit besaßen, und es fehlt ihnen jene unmittelbare Bedeutung für das religiöse Leben. Diese Sphäre der lebendigen Erfahrung und der alle Schichten des Menschen ergreifenden Erkenntnis ist statt dessen von anderen Inhalten desselben Glaubens angefüllt. Aber „Fortschritt" im eigentlichen Sinn ist dies nicht.

Die großen und geistig führenden Gestalten der Dogmen- und Theologiegeschichte vollends können durch keinen „Fortschritt" übertroffen werden. Sie bleiben von zeitloser Bedeutung, und es ist müßig, sie miteinander zu vergleichen. Sophokles oder Plato stehen auf ebenso einsamer Höhe wie Origenes oder Augustinus. Es können sich in späteren Zeiten vielleicht Geister von ähnlichem Rang ihnen zur Seite gesellen, aber „überflüssig" oder „übertroffen" werden sie nie. Daß seit dem Aufkommen der modernen wissenschaftlichen Methode keine geistigen Eliten solchen Rangs mehr aufgetreten sind, ist eine bemerkenswerte Tatsache, die auf jeden Fall gegen ein allzu einfaches Fortschrittsdenken spricht.

Die Perspektivität der Erkenntnis und die Eigenständigkeit der Epochen

Das Gesetz des aufsteigenden Fortschritts genügt demnach nicht, um die Geschichte des Dogmas und der Theologie zu erklären. Es ist eine Bewegung eigener Art, die am ehesten den Strukturen der personalen Erkenntnis und ihrer Perspektivität gleicht. Hier gibt es kein geradliniges Fortschreiten im Sinn einer wachsenden und wertsteigernden Erkenntnisfülle, sondern ein

„Umkreisen" des einen und selben von immer neuen Seiten. Jede Epoche der christlichen Geschichte sieht die Offenbarung Jesu Christi von einem je eigenen Gesichtspunkt. Sie erblickt an dem vielsinnigen, alles umgreifenden Ur-Dogma einen besonderen Teil seines Sinnes und Wesens, während das von der vorhergehenden Epoche Erblickte aus dem hellen Licht des bewußt ergriffenen Glaubensgutes in den Glaubensgrund sinkt und neuen Inhalten Platz macht. Jede Epoche, ja jeder einzelne Christ schaut mit neuen Augen auf das Ganze des christlichen Glaubens und verwirklicht neue Möglichkeiten des Christlichen. Wie der Lichtkegel eines Scheinwerfers immer nur das in seinem Umkreis Liegende hervorhebt und das vorher Beleuchtete ins Dunkel zurücktreten läßt, so sieht jede Epoche das Geheimnis Jesu Christi auf eine neue, nur ihr eigene und unwiederholbare Weise. Die geistige Grundhaltung einer jeden Epoche ist eine Art Auswahlprinzip, das aus der Fülle der Offenbarungswirklichkeit bestimmte Seiten in den Vordergrund treten läßt, die nun die Glaubenskräfte dieser Zeit erfüllen und in Theologie und Dogma ihren Ausdruck finden.

Darum besitzt jede Epoche einen unersetzbaren Eigenwert. Die Erkenntnisse und die Glaubenskräfte, die ihr geschenkt sind, waren in dieser Weise weder vorher da noch sind sie später wiederholbar. Die einzelnen Christen und die einzelnen Phasen der christlichen Geschichte haben auch für die Erkenntnis der göttlichen Offenbarung etwas Spezifisches und nur ihnen Zukommendes zu leisten, für das sie von anderen Epochen nicht vertreten werden können, ja die dem unmittelbaren Blick der Vergangenheit und der Zukunft unzugänglich sind[10]. Es gibt daher ein Wachstum und einen Wandel nicht nur der Erkenntnisinhalte, sondern auch der Erkenntnis- und der Glaubenskräfte, und zwar in dem Sinn, daß sich die geistige Grundeinstellung zum Glaubensganzen und mit ihr jene Auswahlprinzipien des menschlichen Geistes ändern. Die Offenbarungswirklichkeit selbst freilich ändert sich nicht. Sie wird auf je verschiedene Weise und aus je verschiedener Richtung angeschaut, aber erscheint darin jeweils als ganze. Deswegen ist auch die existentielle Tiefe des Glaubensaktes unabhängig von der in der jeweiligen Epoche vorherrschenden Intentionsrichtung. Er ist auf sie angewiesen, aber sie führt ihn immer zur unmittelbaren Begegnung mit dem Geheimnis Jesu Christi.

In diesem Sinn ist tatsächlich jede Epoche „unmittelbar zu Gott", wie es L. v. Ranke richtig formuliert hat[11]. Jede hat ihre eigene, nur ihr gegebene

[10] Die oben angeführten Beispiele lassen sich auch auf die allgemeine Geistesgeschichte ausweiten: So ist ein eigentlicher Polytheismus auch für den modernen europäischen Heiden nicht mehr möglich, ebensowenig wie das antike Weltbild wieder aufleben kann.

[11] Über die Epochen der neueren Geschichte, Stuttgart *1954*, 7. Auch *J. Burckhardts* Meinung, daß sich „Gut und Böse, sogar Glück und Unglück ... in den verschiedenen Zeiten und Kulturen ungefähr und im großen ausgeglichen haben" (Weltgeschichtliche Betrachtungen: Werke IV, Darmstadt 1956, 48), gibt das Wesen der Geschichte treffend wieder. Vgl. auch die skeptische Einstellung des *Suarez* gegenüber der Meinung des Thomas v. Aquin (S. Th. II—II q. 1 a. 7 ad 4; q. 174 a. 6 c), es sei die Erkenntnis der Offenbarung in der Nähe der Zeit Christi vollkommener gewesen. Suarez, De fide, disp. II sect. 6 n. 12. 14.

Aufgabe, und ihr Eigenwert läßt keinen wertenden Vergleich mit anderen zu. Ihre Leistungen stehen nicht höher, weil sie etwa einer fortgeschritteneren Zeit angehören. Sie transzendieren die Geschichte und messen sich nur an dem Maßstab, den Gott ihnen setzt. Innerhalb der Geschichte stehen sie gleichrangig nebeneinander, sogar das Maß ihrer Irrtümer und ihrer Fehler bleibt sich im großen ganzen gleich. Sie stehen nicht in einer aufsteigenden Linie, sondern sie ergänzen sich gegenseitig in einem lebendigen Füreinander und Miteinander.

Die Bewegungsgesetze der Epochen

Die Gesetze, nach denen die Epochen der Theologie- und Dogmengeschichte aufeinander folgen, ähneln den Gesetzen der Geschichte überhaupt und werden wie diese von vielen Faktoren bestimmt, göttlichen und menschlichen[12]. Den absoluten Vorrang hat die Führung durch den göttlichen Geist. Von ihm gehen alle primären Antriebe aus. Er leitet die Geschichte der Kirche und führt sie durch den Wandel der Zeiten „in alle Wahrheit" (Jo 16, 13)[13]. Die Weisen seines Wirkens sind verschieden und immer neu. Einmal führt er das Neue durch die großen, charismatisch begabten Heiligen herauf, die oft wie ein Meteor aufgehen und durch ihr Leben und Werk ihrer Zeit die Wege weisen. Oder er läßt das Neue langsam, durch einen allmählichen Wandel der Grundanschauungen wachsen, bis plötzlich, wie aus vielen kleinen Rinnsalen, die neue Zeit da ist. Es war ferner eine ständige Überzeugung der katholischen Theologie, daß auch die großen Häresien und überhaupt alle Strömungen der Zeit für Gottes Geist ein Mittel sein können, durch das er seine Impulse in die Kirche hineinschickt.

Vor aller Geschichte also, die der Mensch macht, gibt es die Führung und ein je neues Sich-Zeigen des göttlichen Geistes. Er gibt jeweils den Anstoß, der eine andere Zeit mit ihren anderen Glaubens- und Erkenntnisweisen entstehen läßt. Die Rolle der menschlichen Freiheit ist hier nicht die der gestaltenden und wegweisenden Initiative, sondern die des nachgestaltenden Aufnehmens der von Gott kommenden Impulse. In diesem Prozeß hat auch die Theologie ihren notwendigen Platz, und das Dogma ist nichts anderes als die Form, in der die Kirche die ihr geschenkten Erfahrungen und die ihr gegebene Einsicht in das Offenbarungsgeheimnis normativ und endgültig ausspricht. Deswegen stehen die dogmatischen Formulierungen nie in der Aufbruchsphase einer Epoche, sondern entstehen erst in einer späteren Periode.

In keiner Weise wird das Neue je durch Wissenschaft, durch Forschung oder durch theoretische Erkenntnis heraufgeführt. Wie allen Erfindern und

---

[12] Darüber vgl. *K. Rahner*, Überlegungen zur Dogmenentwicklung: *Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1960, 11—50.*

[13] Über die Führung der Kirche durch die charismatischen Antriebe des Geistes vgl.: *K. Rahner*, Das Dynamische in der Kirche, *Freiburg 1958.*

Entdeckern das, was sie fanden, zuerst in Form einer eher gefühlten als gedachten „Ahnung" vorschwebte, so werden die neuen Grundeinstellungen des Glaubens von Antrieben ins Leben gerufen, die umfassender sind und in andere Tiefen des Menschen reichen als das bloße Sachwissen. Die Wendung zum Neuen geschieht in einer Art nicht geplanten und nicht rational durchdachten Aufbruchs, in einem oft eruptiven, dem nüchternen Denken vorausgehenden Wachwerden neuer Kräfte. Die neue Grundeinstellung ist also überfinal und vorgängig zu allen Zielsetzungen des Menschen. Sie bedingt allererst die Breite der Möglichkeiten und ergreift dann die Wissenschaft. Das theoretische Denken, Forschen und Überlegen findet also nicht selbst seine Inhalte und seinen Gegenstandsbereich, sondern kann nur das vom Geist der Zeit Vorgelegte ergreifen, um so freilich auch seinerseits auf die Formkräfte der Zeit gestaltend einzuwirken.

Diese zentralen Anschauungs- und Glaubensformeln breiten sich allmählich von den führenden geistigen Eliten nach dem Gesetz der Nachahmung und Nachfolge auf immer breitere Schichten aus. Von daher prägen sie alle Faktoren der Frömmigkeit und des kirchlichen Lebens und schaffen so eine jeweils geschlossene Stileinheit. Im Sinn einer solchen Ausbreitung der zentralen Erkenntnisse gibt es zweifellos einen Fortschritt und eine Entwicklung, aber dieser Fortschritt betrifft nur die extensive Wirkbreite, nicht die Werthöhe der Erkenntnis- und Glaubensinhalte selbst. Die Tatsache, daß sich die spezifischen Strukturen des mittelalterlichen Denkens und Glaubens über mehrere Jahrhunderte ausbreiteten und alle Völker Europas erfaßten, ist nur ein Zeichen ihrer geschichtlichen Mächtigkeit, noch kein Maßstab ihrer Werthöhe. Dafür gelten andere, übergeschichtliche Normen.

Die Aufeinanderfolge der Phasen der Dogmengeschichte ist weder herstellbar noch berechenbar. Da die Impulse der Initiative Gottes entspringen und von der Freiheit der Menschen nur aufgenommen, nicht planvoll hervorgebracht werden können, gehorchen sie weder den Gesetzen der mechanischen Kausalität noch denen der logischen Aufeinanderfolge. Sie sind reine Gnade, auf die man harren und hoffen muß. Es läßt sich deswegen nie vorhersehen, welche Richtung die Geschichte des Dogmas und der Theologie einschlagen und welchen spezifischen Glaubensinhalten sie sich zuwenden wird.

Auch die noch mögliche Variationsbreite der Dogmengeschichte ist vor ihrer Verwirklichung nicht erkennbar. Weil das Geheimnis der Offenbarung von einer unendlichen Tiefe ist und deswegen von keinem menschlichen Wort erschöpfend ausgesprochen werden kann, hat die Geschichte des Dogmas und der Theologie grundsätzlich kein Ende im innerweltlich-gegenständlichen Bereich. Innerhalb der einen christlichen Offenbarung gibt es so viele Möglichkeiten des christlichen Lebens und Denkens, als es Menschen gibt. Diese Möglichkeiten sind in keiner Weise durch die bisherigen zweitausend Jahre der Kirchengeschichte erschöpft. Der Abschluß der Dogmengeschichte fällt erst mit dem Ende dieser Weltzeit zusammen; vorher gibt es

nur das ständige Weiterschreiten auf den Wegen, die Gott weist. Vielleicht stehen wir erst im Anfangsstadium einer Geschichte von noch grenzenloser Vielfalt.

Innerhalb dieser Geschichte ist eine Wiederholung desselben grundsätzlich unmöglich. Auch wenn sich die Kräfte einer Zeit auf eine Epoche der Vergangenheit richten, sind sie immer ein Werk der historischen Gegenwart und betrachten das Vergangene unter dem Gesichtspunkt ihrer eigenen geistigen Welt. Tatsächlich sind alle „Reformationen" und „Renaissancen" niemals eigentliche „Wiedergeburt" der Vergangenheit. Noch keine Bewegung, die sich etwa auf die Urkirche als die Frühzeit des Christentums berief, hat auch nur in ihren idealen Entwürfen die wahre Urkirche vollkommen wiederherstellen wollen. Sosehr man glaubte, nur Vergessenes, aber längst Dagewesenes wieder ins Dasein zu rufen, sosehr schuf man — soweit man produktiv war — etwas spezifisch Neues und sah an der Vergangenheit nur das, worin man sich selbst und den eigenen Stilwillen wiederzuerkennen glaubte. Die Reformation des 16. Jahrhunderts ist dem erstrebten reinen paulinischen Christentum genau so fern wie die Romantik des 19. Jahrhunderts dem christlichen Mittelalter. Auch die liturgische Bewegung des 20. Jahrhunderts oder die Bemühungen um die Wiedererweckung der patristischen Theologie (etwa des Bischofsamtes oder der Sakramentenlehre) greifen bestenfalls eine Seite der Vergangenheit heraus, gestalten aber in Wahrheit etwas Neues und in dieser Form noch nicht Dagewesenes. So war etwa die relative Selbständigkeit des altchristlichen Bischofsamtes mit einer drakonisch strengen Handhabung der bischöflichen Gewalt verbunden; im gottesdienstlichen Leben jener Zeit finden wir einen Wunderglauben von einer heute nicht mehr nachvollziehbaren Massivität; die patristische Bußtheologie stützte sich auf eine Bußpraxis von fast unmenschlicher Härte[14]. Die Erneuerungsbewegungen berufen sich auf das eine und verwerfen das andere: sie sind eben keine Kopie des Alten, sondern Schritte in eine neue Zeit. Sie rufen die Vergangenheit zu Zeugen auf, aber ihr Gestaltungswille richtet sich auf die Zukunft, und die Kräfte, die sie tragen, sind die Kräfte der Gegenwart, nicht der Vergangenheit.

Die historische Frage des Wissenschaftlers erwacht erst im Nachhinein. Noch nie wurden die Kräfte solcher Erneuerungsbewegungen durch die objektive Feststellung, die Vergangenheit sei so gewesen, ausgelöst, sondern es muß durch solche Bewegungen die bisher stumme und tote Vergangenheit allererst ins Blick- und Interessenfeld der Gegenwart treten, um dann auch der Wissenschaft offen zu stehen. In den wahren Erneuerungsbewegungen der Kirchen- und Dogmengeschichte freilich ist auch die Hinwendung zur Vergangenheit nur Weg und Mittel zum Offenbarungsgeheimnis Christi

[14] Die in ihrer „ursprünglichen Gestalt" wiederhergestellten altchristlichen Basiliken unterscheiden sich von ihrem damaligen Aussehen ebenso wie die Kunstwerke der italienischen Renaissance von ihren antiken Vorbildern: Beide sind in Wahrheit Ausdruck des Stilwillens ihrer Gegenwart!

selbst, das allen Zeiten gleich nah ist. In dem Maß, als sie von den Kräften des Glaubens erfüllt sind, schauen sie durch die vergangenen Epochen hindurch auf Christus und stehen unter der Führung des Heiligen Geistes. Was dann die neue Zeit prägt und in ihr wirksam wird, ist nicht die Übereinstimmung mit dem Vergangenen im Sinn wissenschaftlicher Richtigkeit, sondern die Wucht und die Radikalität der Glaubenskraft — und eben darin ist sie dem Geist der Kirche aller Zeiten näher als die nüchternen und exakten aber blutleeren Feststellungen der Wissenschaft.

Der Weg des Dogmas als „Geschichte"

Es bleibt noch die Frage nach der sachgemäßen Bezeichnung für diesen Weg des Dogmas und der Theologie. Das Gesetz des *Fortschritts* im Sinn einer geradlinigen, wertsteigernden Aufwärtsbewegung gilt nur für den Bereich der wertniederen Güter, vor allem für Naturwissenschaft, Technik und ökonomische Güter, also für sachhaftes, nicht für personhaftes Sein. Hier gibt es eine potentiell unbegrenzte Anhäufung von Fertigkeiten und Kenntnissen, mit denen sich diese Bereiche immer umfassender beherrschen, lenken und ordnen lassen. Diese Kenntnisse sind — wenn sie einmal gefunden wurden — grundsätzlich unabhängig vom geistig-seelischen Gefüge der Zeiten und Völker. Sie sind deswegen überallhin übertragbar und können überall aufgenommen werden. Jeder neue Schritt entwertet notwendig das ältere Stadium, so daß die je folgende Zeit „mehr" weiß und „mehr" kann als die vorhergehende. Insoweit sich die Theologie solchen Methoden darbietet, kann man auch hier von Fortschritt sprechen, also besonders im Hinblick auf das technisch-praktikable Wissen historischer und wissenschaftsorganisatorischer Art. Aber in den zentralen Bereichen, der Einsicht in das Offenbarungsgeheimnis selbst, ist keine der genannten Bedingungen gegeben. Hier kann deswegen von Fortschritt keine Rede sein.

Der Begriff *„Entwicklung"* stammt aus dem Bereich des Organischen und bezeichnet eine stete Entfaltung des Organismus aus immanenten vitalen (also nicht geistbestimmten und geistgelenkten) Kräften. Die Kirche aber ist kein überdimensionaler Organismus, sondern eine von den Kräften des Geistes gelenkte und gestaltete Gemeinschaft. Sie wächst zwar, aber nicht nach der Gesetzmäßigkeit des Organischen[15].

Für diese spezielle Bewegungsart, die nicht stetig aufwärtsführt, sondern den Raum der einmal gegebenen Offenbarung nach immer neuen Seiten hin ausschreitet, ist nur der Begriff „Geschichte" angemessen, weil er allein der Unberechenbarkeit der Wege Gottes und der menschlichen Freiheit Rechnung trägt. Man sollte daher nicht von „Dogmenfortschritt" oder von „Dogmenentwicklung", sondern von „Dogmengeschichte" sprechen. Es ist eine Bewegung, in der das Eine und Selbe von immer neuen Seiten erfaßt wird,

[15] Ebensowenig gelten hier die Gesetze des Alterns und des Verfalls!

nach einem Rhythmus, den Gott allein bestimmt. Es gibt keinen innerweltlichen Höhepunkt, dem alles zustrebte, sondern ein ständiges Auf und Ab, an dessen Ende das Reich Gottes plötzlich und völlig unvorhergesehen hereinbricht. Der Sinn der Geschichte liegt in diesem ständigen Weiterschreiten, durch das sich der christliche Glaube in immer neuen Möglichkeiten und von immer neuen Seiten darstellt.

Dieser spezifische Charakter der Dogmen- und Theologiegeschichte, der von einem Fortschritt gleich weit entfernt ist wie von einer Entwicklung und statt dessen eine Aufeinanderfolge von je einmaligen und unersetzbaren Epochen kennt, verbietet es auch, eine einzelne Epoche zur Norm für alle anderen zu machen. Alleinige Norm ist die Offenbarung Jesu Christi im Zeugnis der Apostel, also die Wahrheiten der göttlich-apostolischen Tradition und die Sätze göttlichen Rechts, die von den rein kirchlichen Traditionen und von den wandelbaren konkreten Formen schon in der apostolischen Zeit streng zu unterscheiden sind. Mit einer solchen Absolutsetzung einer einzelnen Epoche würde man die ihr geschenkte, aber perspektivische Glaubenseinsicht zu einer vollkommenen und adäquaten Erkenntnis verfälschen. Man würde die ihr vorangehenden Perioden zu bloßen Entwicklungsstufen abwerten und den folgenden ihre ebenfalls einmalige Individualität absprechen. Jeder Epoche käme nur insoweit bleibende Bedeutung zu, als sie die Erkenntnis der normativen vorwegnähme oder reproduzierte. Es gäbe nur Vorbereitung und Übergabe oder ständige Wiederholung.

In Wahrheit hat aber *jede* Zeit ihre unersetzliche Funktion und sieht die Wahrheit auf eine nur ihr gegebene, jedoch prinzipiell ergänzungsfähige und ergänzungsbedürftige Weise. Diese grundsätzliche Relativierung der Epochen ist eine notwendige Folge des Dogmas von dem Abschluß der Offenbarung mit der apostolischen Generation. Jeder übertriebene Konservativismus widerspricht also dem Gesetz der kirchlichen Geschichte ebenso wie jeder Fortschrittsglaube und jedes überhebliche Verwerfen der Vergangenheit. Jede Zeit ist aufgerufen, die ihr gestellte Aufgabe zu finden und die nur ihr eigene Berufung zu erfüllen. Sie kann dabei niemals die konkrete Gestalt und die spezifischen Lösungen früherer Epochen reproduzieren, sie darf sie aber auch nicht als minderwertig oder unwissenschaftlich verschmähen. Sie sollte der Vergangenheit gegenüber vom Geist der Ehrfurcht getragen sein, der ihre besonderen Gaben zu achten weiß, obwohl, ja weil sie nicht mehr die unseren sind.

Denn das Frühere ist nicht vollkommen in der Vergangenheit versunken. Es hat den Grund mitgeformt, aus dem die Gegenwart erwachsen ist. Jede Zeit ist die Frucht aller vergangenen Epochen. Sie wurde von ihnen geprägt und trägt ihrer aller Erbe in sich. Sie wäre anders, wenn sie anders gewesen wären. Der Raum der Möglichkeiten, der ihr offen steht, wurde von ihnen geschaffen, und ihr Werk ist in der geistigen Welt der Gegenwart allgegenwärtig. Es wird deswegen nicht eigentlich überholt oder überflüssig, wie es in den Naturwissenschaften der Fall ist. Es bleibt von eigenständiger und

immer gültiger Bedeutung. Vor allem sind die Dogmen der Kirche, in denen ja die Wahrheit Gottes zu Wort kommt, unüberholbar. Sie gelten für alle Zeiten in gleicher Weise.

Das Miteinandererkennen der Epochen

Freilich sind die den früheren Zeiten geschenkten Einsichten der Gegenwart nicht mehr unmittelbar zugänglich. Aber in der Überlieferung und in den Zeugnissen der Vergangenheit ist jeder Zeit die Möglichkeit gegeben, jene Erfahrungen und Erkenntnisse zu übernehmen, die sie selbst nicht mehr machen kann. Das gemeinsame und solidarische Gespräch aller Zeiten und aller Räume, das Miteinanderdenken und Miteinandererkennen aller Generationen ist daher die eigentliche Erkenntnisform der Theologie und des religiösen Lebens. Nur auf diese Weise kann die Gegenwart mit der ihr geschenkten Teilerkenntnis am Reichtum der Vergangenheit teilhaben und dadurch ihre spezifische Aufgabe finden und erfüllen.

Dieses Gespräch ist mehr als historische Wissenschaft. Es ist ein gemeinsames Hinblicken auf das Offenbarungsgeheimnis selbst, ein Suchen nach der Wahrheit zusammen mit allen Geistern der Geschichte. Es geht um das Aufspüren der tiefsten Intentionen und Sinnrichtungen der Vergangenheit, um das Verstehen ihrer Art, die Wirklichkeit zu sehen, um die Teilnahme an der ihnen geschenkten Erkenntnis und Erfahrung. Man muß sich in diese oft fremde Welt zu begeben wagen, man muß den geistigen Ort aufsuchen, von dem aus die Offenbarung Jesu Christi so erscheint, wie es jene Zeiten überliefern. Aber das Ziel dieses Suchens ist nicht eigentlich die Antwort auf die Frage: Wie war, was dachte, was wollte man damals?, sondern in ihr und durch sie die Erkenntnis des Offenbarungsgeheimnisses selbst in der Weise, wie sie der Gegenwart aufgegeben und aller Vergangenheit gegenüber neu ist.

Voraussetzung eines solchen Miteinandererkennens ist, daß die Zeiten sich einander lieben und daß sie gemeinsam den Ursprung und das Ziel ihres Mühens, die Offenbarungstat Gottes in Jesus Christus, lieben. Jeder geistige Konkurrenztrieb, der meint, die früheren Epochen übertreffen zu müssen, und jedes geringschätzige Herabsetzen auf die Vergangenheit zerstören ebenso die Möglichkeit einer solchen Erkenntnis wie das Verabsolutieren einer vergangenen Epoche und der Glaube, ihre Einsichten, die doch nur Teileinsichten sind, würden genügen, um alle Fragen der Gegenwart zu beantworten. Jede Zeit stellt neue Fragen und fordert neue Antworten, und in diesem Ineinander von Frage und Antwort formt Gott das Antlitz der Zeiten. Die Hilfe, die wir bei der Vergangenheit finden, ersetzt nicht, sondern fordert die Entscheidung zum eigenen Weg. Weil dieser Weg jeweils zum ersten Mal gegangen werden muß, weil jede Zeit zu Einsichten berufen ist, die keiner Zeit zuvor gegeben waren, und weil sich überhaupt niemals dasselbe wiederholt, deshalb gibt es in der Tat ein ständiges Weiterschreiten der Ge-

schichte des Dogmas und der Theologie. Nur in diesem Sinn kann man von „Fortschritt" sprechen — aber es ist keine Steigerung der Werthöhe und keine kontinuierliche Annäherung an einen innerweltlichen Höhepunkt. Die Epochen der Vergangenheit sind hier die treuen und helfenden Begleiter, die der Gegenwart ihre Schätze übermitteln, und selbst aus ihren Fehlern können wir lernen! Der christliche Glaube an die Vollendung der Offenbarung in Jesus Christus unterscheidet sich also grundlegend von jedem innergeschichtlichen Konservativismus, wenn er auch oft in diesem Sinn mißverstanden wurde.

Alle Epochen und alle Zeiten der Kirchengeschichte stehen gemeinsam unter der einen Wahrheit Jesu Christi und unter dem Kreuz, an dem diese Wahrheit offenbar wurde. Sein Schatten liegt auch über dem Auf und Ab der Geschichte des Dogmas und der Theologie. Die Kirche wandert im Glauben, nicht im Schauen. Alle Erkenntnisse und alle Erfahrungen, die ihr geschenkt werden, werfen einen nur schwachen Lichtstrahl in das geheimnisvolle Dunkel der göttlichen Wahrheit. Ihr Wissen ist zu allen Zeiten von einem weiter reichenden Nichtwissen umfangen. Auch die Geschichte ihres Dogmas hat teil an der Mühsal des Weges, auf dem sie ihrer eschatologischen Zukunft entgegenwandert. Sie hat deswegen keinen Grund zum Optimismus jenes säkularen Fortschrittsglaubens, der noch in dieser Weltzeit das Reich der vollkommenen Erkenntnis erhofft. Die Last des Glaubens ist allen Generationen gleich schwer und das Dunkel des göttlichen Geheimnisses bleibt vom Fortgang der Zeiten unberührt. Aber in der Zerbrechlichkeit alles Irdischen ist Christus, der Herr der Geschichte, allen Zeiten gleich nah. Durch seine ständige Gegenwart erhält jeder Augenblick dieser Zeit und jede vom Glauben getragene Erkenntnis ewige Bedeutung. Es gibt im Grund nur einen Fortschritt: den vom Unglauben zum Glauben und von der Sünde zur Heiligkeit. Diese Entscheidung aber ist jeder Zeit neu aufgegeben.

Probleme der Werbung

HUBERT THURN SJ

In einer Tageszeitung stand kürzlich zu lesen, daß sich christliche Kreise gegen die Geschmacklosigkeit einer Reklame gewandt hätten. Zur Zeit werde ein Gebet für Autofahrer vor der Fahrt angeboten. In diesem Gebet wird Gottes Schutz für den Autofahrer erfleht. Auch war die Rede von einem Spruchband, das ein Flugzeug hinter sich herziehe: Auch du brauchst Jesus[1].

[1] *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 166, 5.

Lassen wir diese Art Werbung auf sich beruhen. Es ist anzunehmen, daß sie sich einem größeren Ganzen einfügt, und wenn sie zu tadeln ist, dann kann man sie doch auch verstehen aus einem Trend, einem schon allgemeinen Brauch und Bedürfnis.

Tatsächlich hat sich die Werbung von einer Methode des Zufalls und der gelegentlichen Unternehmung innerhalb weniger Jahrzehnte zu einer umfänglichen Wissenschaft und wohlüberlegten Beeinflussung der Öffentlichkeit entwickelt. Man hat sich — wohl auch unter amerikanischem Einfluß und angeregt durch einen Ausblick auf ein — wie ernsthaft versichert wurde — sprunghaftes Ansteigen des Absatzes bei überlegtem Vorgehen, mit der Werbung auch in Deutschland theoretisch beschäftigt. Beispielsweise erschien in einem Verlag ein zehnbändiger Werbelehrgang für jedermann, in dem folgende Themen in gefälliger und allgemein verständlicher Weise abgehandelt werden: Werbeplanung, Werbliche Psychologie, Über den Umgang mit der Öffentlichkeit, Werbende Texte, Werbung mit Anzeigen, Werbung im Filmtheater, Plakatanschlag und Verkehrsmittelwerbung, Werbemittel erfolgreich streuen, Recht und Unrecht in der Werbung, Gesprochene Werbung — hörbare Visitenkarten[2].

Viele Veröffentlichungen, meist aus Amerika stammend und ins Deutsche übertragen, befassen sich mit dem Kaufmotiv. Zunächst erscheint es ganz selbstverständlich, daß niemand etwas kauft, es sei denn auf ein Motiv, einen Beweggrund hin. Wenn deshalb über Kaufmotive geschrieben wird, so meint man nicht, diese banale Selbstverständlichkeit erklären zu sollen. Man hatte anderes vor. Es ging um eine Entdeckung. Findige Leute, ausgerüstet mit einem gewissen psychoanalytischen Wissen und einem erheblichen Quantum Intuition, hatten erkannt, daß der Käufer neben offensichtlichen Kaufmotiven, etwa ein Auto kaufen zu wollen, weil man eins braucht, sich nicht nur beim Kauf selbst, sondern vor allem beim Kauf eines bestimmten Wagens, einer bestimmten Marke usf., von ganz anderen, oft ihm selbst sogar unbewußten „Motiven" leiten ließ. Daß es solche unbewußte Motive wirklich gab, konnte man an Hand von Verkaufserfolgen beweisen, bei denen bestimmte Methoden angewandt wurden. Diese Methoden ermöglichten anderes anzusprechen als lediglich bewußte, landläufige Zwecke und Motive. Doch darüber gleich mehr.

Interessant ist es festzustellen, daß man die Reklame, wie man die Werbung in Deutschland noch gerne nennt, nicht nur im Hinblick auf einen größeren Kaufeifer der Konsumenten, sondern auch wegen der Methode gewisser Werbespezialisten zum Problem machte. Man fragte sich, was die Methoden betrifft, ob es rechtens zugehe, daß man den Absatz gleichsam durch

---

[2] Werbewissen-Werbepraxis, *Berlin 1954, Kulturbuchverlag.* Andere Veröffentlichungen: Werbung, eine unternehmerische Aufgabe, *Der Volkswirt, Frankfurt;* Die Leistung, *Werbeschaffen 1960, Hamburg;* Frank-Werbelexikon, *Fachverlag A. O. Frank, Stuttgart 1959; Helmut Kobusch,* Leistung will erkauft sein, *Hans-Halemann-Verlag, Bad Wörishofen 1959.*

hintergründige „Ansprache" oder Einflüsterungen zu steigern suche, natürlich ohne äußerlich faßbares, moralisches Unrecht[3].

Bei solchen und ähnlichen Überlegungen stieß man in Neuland vor. Niemals hatte sich jemand Gedanken über solche Zusammenhänge gemacht. Es gibt Gesetze, die den unlauteren Wettbewerb, ebenso den Betrug bei der Reklame verbieten[4]. Aber daß man in seinen Kaufabsichten innerlich durchleuchtet und wider seinen „Willen" von außen her bestimmt werden kann, das wußte noch niemand. Und nun fragte man, darf man das?

Noch etwas anderes: Es ist auffällig, daß es bei der Bewertung von Reklame und Werbung von Land zu Land Unterschiede gibt. Amerika scheint für Reklame besonders empfänglich: man möchte allenthalben von ihr umgeben sein, man findet, daß man so am besten bei seinen Käufen beraten ist. In anderen Ländern gehört es zur Buntheit und Bewegtheit des Lebens, laute und auffällige Werbung zu betreiben und sich daran zu erfreuen, wie etwa in Italien. In Deutschland empfindet man Werbung leicht als aufdringlich, manche auch als etwas unseriös (im Sinn von, wer Reklame macht — hats nötig). Verhaltenheit, Humor, Sachlichkeit wirken hier mehr als große Schlagworte, affektiver Aufwand und überschwenglicher Einsatz[5].

Wenn hier zum Thema der Werbung Stellung genommen wird, so zunächst, um moderne Methoden, mit denen die Werbung arbeitet, zu erläutern. Genauer: es geht um Methoden unbewußter oder auch *unterbewußter Beeinflussung*, von der bereits oben die Rede war; weiterhin um eine moralische Beurteilung dieser Methoden, um Stellungnahmen und Versuche einer Standortfixierung. Schließlich soll der Versuch unternommen werden, Zuständlichkeiten der Seele als Kaufmotive zu veranschaulichen, die nicht nur bei Käufen im üblichen Sinn von Bedeutung sind, sondern für Werbemaßnahmen aller Art wirksame Hintergründe bilden. Aus dieser Betrachtung ergeben sich Folgerungen, die ein Verständnis für manche, sonst unverständliche Zusammenhänge ermöglichen.

* *
*

Zunächst also zu den *Methoden*. Werbung kann gesprochen werden, sie kann sich in Bildern und Filmen an den Menschen wenden. Tut sie das, so preist sie die Ware in (meist rational) faßbaren Qualitäten an, beleuchtet vielleicht in geschickter oder gelegentlich humorvoller Weise Eigenart, Wert, Verwendung und Zweck, Vorteile usf., vergißt nicht, wo und wann möglich,

[3] Vgl. *Martin Mayer*, Verführung durch Werbung, in: *Madison Avenue, Verlag für Politik und Wirtschaft, Köln 1958.*

[4] Vgl. dazu: *Dr. jur. H. Schmidt*, Recht und Unrecht in der Werbung, *Werbewissen-Werbepraxis, Bd. 9, Berlin 1956, 11 und 18 ff.*

[5] Vgl. *Willy Köhler*, Gesprochene Werbung, *22 und 28;* ferner: *Fr. Ulrich Gass*, Besser werben mit Humor, *Seewald-Verlag, Stuttgart 1958.*

den Sex oder das Prestigebedürfnis des Menschen anzusprechen und gelegentlich seine Schwächen zu verulken. Das findet man tagtäglich bestätigt, das weiß jeder. Wie erstaunt war man aber, als man merkte, daß solche, doch an der Oberfläche liegenden Kaufgründe, wenn auch keineswegs bedeutungslos, so doch sehr oft für den Kauf keineswegs ausschlaggebend waren. Da ja fast jeder Kaufartikel in vielfältiger Ausführung, in mannigfacher Aufmachung, in unterschiedlicher Preislage usw. zu erstehen ist, so fragte man sich, warum kaufen Kunden lieber diesen als jenen Artikel, warum bevorzugen sie diesen Markenartikel und verschmähen jenen — ohne daß zunächst rational greifbare Gründe vorhanden wären.

Man stieß hier auf seltsam anmutende Zusammenhänge. Zunächst noch auf verständliche: jeder Kauf hat mit Emotionen, also den Gefühlen und Affekten des Käufers zu tun. Mit gefühlsbetonten Wünschen bestimmter Art, mit ebensolchen Vorstellungen und oft sozial gebundenen Quasi-Urteilen und Vorurteilen. Daß all das zwar von Bedeutung ist, aber sich im „Hintergrund" anderes u. U. viel wirksamer bemerkbar macht, wußte man nicht. Man entdeckte, daß Kaufartikel neben dem landläufigen Wert, den sie darstellen, *Symbole* sind und die Werbung gefühlsbetonte, im Seelenhaushalt des Menschen wirksame, oft stark antreibende *Bedeutungsgehalte* in Bewegung setzt und zur Wirkung kommen läßt, ferner daß sich diese Symbole und Bedeutungsgehalte auch ohne bewußt zu werden (sie scheuen oft geradezu das Bewußtsein), durchsetzen und sogar erstaunlicher Weise so etwas wie süchtige Liebhabereien erzeugen können.

In einer Veröffentlichung wird dem Thema „Symbolik" eine geradezu philosophische Abhandlung gewidmet[6]. Der Autor spricht davon, daß „der Mensch von Symbolen lebt". Symbole umgeben ihn unentwegt, denn „Symbole sind der Rohstoff menschlichen Denkens und aller Kommunikation". Symbole sind oft Bilder, vielfach stark gefühlsbesetzte Bilder. Die Sprache muß im allgemeinen in engen Grenzen des Ausdrucks gehalten werden, damit sie verständlich und gemäß bleibt. Dagegen ist die Bedeutung eines Bildes „nicht eingezäunt und einbalsamiert". Einer der Hauptwerte der Motivforschung, meint der Autor, bestehe „in der Ermittlung, welche symbolischen Assoziationen durch die Werbung hervorgerufen werden. Gerade weil Symbole, viele, selbst widerspruchsvolle Bedeutungen haben können, muß man sich vergewissern, was sie dem Publikum sagen". Er führt ein Beispiel an: „Der Inserent denkt bei ‚Lamm' vielleicht bloß an Fleisch, während die starken symbolischen Assoziationen mit ‚Unschuld' und ‚Reinheit' die allgemeine Verwendung als ‚Fleisch' sogar behindern können. Ohne Motivforschung läßt sich schwer sagen, ob das Bild (gemeint ist eine Reklame) des alten Handwerkmeisters, das sorgfältige Arbeit illustrieren soll, einem Erzeugnis tatsächlich diese Bedeutung gibt und nicht vielmehr die negative

[6] *Pierre Martineau*, Kaufmotive, Der Mensch lebt von Symbolen, *Econ Verlag, Düsseldorf 1959, 216.* Vgl. *Ernest Dichter*, Strategie im Reich der Wünsche, *Econ Verlag, Düsseldorf 1961.*

Bedeutung: alter Mann, Gebrechlichkeit, unmodern — oder ob die Symbole, die der Werbeagentur völlig klar sind, für die große Masse überhaupt einen Sinn haben."

Hier stellt sich die Frage der „Motivforschung", die für den Verkauf zügige Symbole finden will, anderseits unbrauchbare Bilder, Assoziationen und Gefühle zu vermeiden oder andere auf Grund von Einzelforschungen und -kenntnissen richtig einzusetzen sucht.

Man erfand die sogenannten „Tiefeninterviews", bei denen es viele Varianten gibt[7]. In vielen Fällen „sind sie nicht viel mehr als eine formlose Konversation, in der rationale Tatsachen und Argumente Revue passieren. In anderen Fällen werden sie mit Geschick geplant und durchgeführt, so daß wichtige Gefühle, Annahmen, Einstellungen und Motive aufgedeckt werden. Stufen des Unterbewußtseins können berührt werden ..."

Ein „psychoanalytisches Interview" ist von einem französischen Verkaufsberater, Louis Adam, in „Travail et Méthodes" veröffentlicht worden. Es soll hier wegen der sorgfältigen Darstellung der Methode nur wenig gekürzt wiedergegeben werden. Zuvor jedoch noch ein Hinweis von G. H. Smith: „Teilweise auf der dynamischen Psychologie Freuds fußend, besteht Adams Methode der persönlichen Befragung aus sechs Teilen und umfaßt mehr als 300 Fragen und Themen. Der Fragebogen ist jeweils in minutiöser Kleinarbeit dem zu studierenden Produkt angepaßt. Die Fragen sind offen oder unbegrenzt und suchen fortwährend nach Beispielen und Anekdoten." Wie Adam erklärt: „Alle unsere Bemühungen sind von dem Willen beherrscht, Einzelheiten, geistige Bilder, Ideen zu erhalten, die wirksame und ausgedehnte Mittel an die Hand geben, eine weitgehende Förderung der Verkäufe zu sichern."

Zum Interview selbst: „In der ersten Phase des Interviews versucht der Erkunder *rationale Argumente* zu sammeln, die als Antwort auf sehr präzise Fragen gegeben werden. Der zum Interview herangezogene Kunde wird genau gefragt, wann und unter welchen Umständen er das Produkt gebraucht, für welchen Zweck er es am günstigsten findet, wann es ihm ein Maximum an Befriedigung gibt. Die zweite Phase des Interviews besteht aus einem Eindringen in *Erinnerungen,* die mit dem Produkt verbunden sind. Es wird eine Assoziation von Ideen und Gefühlen angeregt: ‚War die erste Anwendung des Produktes für Sie ein Ereignis ... Erzählen Sie etwas darüber ... Beschreiben Sie Ihre Reaktion auf das Produkt ...' Die einschlägigen Fragen des dritten Teiles dringen tiefer zu dem *emotionalen Zusammenhang des Produktes* mit seinem Käufer vor. Die Konsumenten werden gefragt, welche angenehmen Gefühle, Freuden, Begeisterungen, Ängste, Qualen, Alpdrücke, Täuschungen und Sorgen das Produkt in ihnen wachruft ... Sie werden für jeden Fall gebeten, Beispiele zu nennen ... Im vierten Teil wird eine

[7] *George H. Smith,* Warum Kunden kaufen, *Verlag Moderne Industrie, München 1955, 62ff.*

Verifizierung der vorangegangenen Schlüsse durch Befragung auf *symbolischer Stufe* gesucht. Adam fragt z. B.: ‚Denken Sie einmal über das Wort nach, mit dem Sie das Produkt bezeichnen und beschreiben Sie Ihre Vorstellung! Erzählen Sie, was Sie stört, erzählen Sie, was Ihnen bei den Bildern, Vorstellungen und Erinnerungen, die es in Ihnen erweckt, mißfällt. Drückt das Wort etwas aus, was Sie mit Vergnügen tun, sehen oder erleben, etwas Indifferentes oder etwas Unangenehmes?' In ähnlicher Weise forscht er nach symbolischen Informationen über den Befragten selbst, wie er sich selbst in seiner Vorstellung sieht... Teil 5: Die so gewonnenen Informationen werden im Licht von Beurteilungen der *allgemeinen Persönlichkeit der Interviewten* überprüft. Es werden Fragen psychoanalytischer Art angewandt. Der Betreffende wird z. B. gebeten, sich an die Einstellung seiner Eltern gegen ihn bei Tisch und seine Reaktion zu erinnern; sich hervorstechende Erinnerungen ins Gedächtnis zurückzurufen, sowohl glückliche als auch traurige, aus der Kindheit und dem späteren Leben... Im sechsten Teil wird die Person in Bezug auf ihre gegenwärtige *familiäre Situation* und berufliche Zugehörigkeit untersucht. Die Position jeder Person innerhalb der Familie wird in allen Einzelheiten studiert. Die soziale und finanzielle Stellung wird bewertet. Die Einkaufspraktiken werden in aller Ausführlichkeit untersucht..."

Die Methode Adams in wenigen Worten: „Er versucht, ‚rationale' Gründe mit Assoziationen, Bildern und gefühlsmäßigen Eindrücken über das Produkt zu verbinden und diese mit der gesamten Persönlichkeit und dem sozialen Hintergrund des Befragten abzustimmen. Auf diese Weise hofft er herauszubekommen, welche Rolle das Produkt im Leben des Konsumenten spielt und welche Gründe er hat, es zu kaufen oder abzulehnen. Das ganze durch Interviews gesammelte Material wird eingehend geprüft, um neue Elemente für die Verkaufsförderung herauszuziehen und Zögern, Widerstand und Feindseligkeit auf Seiten der Verbraucher bekämpfen zu können. Neue Ideen und Themen werden in eine Sprache umgesetzt, die den stärksten emotionellen Anreiz für den Käufer hat..."

Die für die Untersuchung ausgesuchten Personen werden als „hervorragend zum Interview geeignet" bezeichnet, d. h. „sie sind besonders spontan in der Darstellung ihrer Reaktionen. Zu gleicher Zeit sollen sie klar und mit Gefühlsbetontheit auszudrücken vermögen, was die große Masse der Menschen zwar fühlt, aber nicht mit der gleichen Nuancierung und Genauigkeit zum Ausdruck bringen kann"... Sobald die von „hervorragenden Befragungspartnern" gewonnenen Anhaltspunkte in andern Phasen der Studie überprüft sind, sucht Adam die Ergebnisse in Verkaufspunkte zu übersetzen...

Eine andere, gänzlich verschiedene Technik, auf den Käufer anreizend zu wirken, ist folgende: man streute von einem zweiten Vorführapparat aus kurze Reklamehinweise in filmische Vorführungen ein, die so kurz waren, daß sie selbst von den diesen Trick-Wissenden nicht bewußt wahrgenom-

men werden konnten[8]. Man glaubte sichere Anzeichen dafür zu haben, daß diese Einblendungen den Verkauf eines Getränks (Coca-Cola) vorteilhaft beeinflußten. Diese Methode wurde von der Presse in Amerika, als sie zur Diskussion gestellt wurde, stark angegriffen.

* * *

Nun zu Veröffentlichungen, die sich mit den genannten Methoden der Werbung kritisch auseinandersetzen.

In einem Artikel wurden Rücksichten versuchsweise ausgearbeitet, wie man diese Methoden *moralisch (ethisch)* beurteilen kann[9]. Ein erster Satz lautet: „Wir dürfen nie die Vernunftgemäßigkeit unseres Mitmenschen oder seine Tätigkeit durch unser Eingreifen verhindern." Zur Erläuterung dieses Satzes wird auf den Redner verwiesen, der „an das Gefühl appelliert, um die Denkkraft zu betäuben, um die *Aufmerksamkeit* von den Tatsachen abzulenken, um eine Handlung hervorzurufen, die auf rein emotioneller Reaktion beruht". Dieser Redner würde sich gegen das oben genannte Axiom verfehlen. Er setze die Fähigkeit zu einer klar bewußten Entscheidung herab und vermindere dadurch die Möglichkeit des Handelns als Mensch. An späterer Stelle heißt es: „Die Kritiker verwerfen mit Recht eine Reklame, die versucht, die Vernunft zu umgehen und etwas nahezulegen oder zu suggerieren, was sie offen zu sagen sich nicht getraut."

Als zweiten Grundsatz, der bei der Werbung zu beachten wäre, nennt der Autor: „Die Werbung muß darauf abzielen, die Tätigkeit und besonders die Wahl des andern rationaler zu gestalten, als sie es ohne diesen Eingriff gewesen wäre." Der Grundsatz, wie er formuliert wird, beruht auf der Pflicht, „die Mitmenschen als Personen zu respektieren, auf deren Wohl hinzuarbeiten und ihnen in der Erfüllung ihrer Pflichten soweit wie möglich beizustehen..." Gesichtspunkte weiterer Art: Die Verantwortung wächst mit der Stellung des Werbenden und mit der Wichtigkeit der Sache, um die es geht. Ferner: die Pflicht wächst, anderen zu einer rationaleren Handlung zu verhelfen, im Verhältnis zu den Fähigkeiten des einzelnen, der beeinflußt wird. Was besagen soll, daß es sich bei schwierigen, etwa politischen Unternehmungen nicht vermeiden läßt, bei der Werbung zu vereinfachen. Pflicht bleibt auch da, sachlich „rational" aufzuklären. In diesem Zusammenhang erwähnt der Autor mit Recht, daß man die rationalen Fähigkeiten des Mannes auf der Straße nicht unterschätzen solle.

Was die Symbole betrifft, die mittels Werbung angesprochen werden, so meint die zitierte Veröffentlichung, daß solange nichts gegen deren Verwendung eingewendet werden könne, als es sich um Ideen handle, die „wahr und anständig" sind. Da ja der Zweck die Mittel nicht heiligt, ist man nicht

[8] *Madison Avenue* a.a.O. 306.
[9] *Thomas M. Garret,* Die Ethik der Propaganda, in: *Orientierung, Zürich 1959.*

berechtigt, wie auch immer geeignete Motive zu verwenden und anzusprechen, die der Wahrhaftigkeit und Anständigkeit widersprechen.

Diese Erwägungen sagen zweifellos etwas Richtiges aus. Es will uns jedoch scheinen, als ob noch andere Zusammenhänge bei der Werbung, auch einer Werbung vom Unterbewußtsein her, wichtig, ja vielleicht noch wichtiger wären.

In einem anderen Beitrag der gleichen Zeitschrift[10] werden unter dem Motto „Wir haben gut gekauft" als unbewußt wirkende „Dauermotive" (vielleicht darf man sie einmal so nennen), also Motive, die den Drang zu kaufen im allgemeinen in Bewegung bringen, folgende genannt: Wertbestätigung, Sicherheit, Verwurzelung, Kraft, Unsterblichkeit.

Schon beim unkommentierten Lesen begreift man, daß mit diesen Worten beinahe magisch wirkende Worte ausgesprochen werden. Man frage sich einmal, wer das, was da aufgezählt wird, nicht gern haben möchte? Im einzelnen: *Wertbestätigung.* Der Mensch wird immer einen Überdruß an sich selbst empfinden, von außen her, von innen her. „Steht es aber damit so, ist es dann verwunderlich, wenn wir in einem Leblosen, in einem Erkauften das suchen, was uns innerlich entgeht: Bestand und Werterfüllung."

Sicherheit: „Man kauft keine Kühlschränke, man kauft das, was der menschliche „Hamster" in einem Kühlschrank erblickt: Sicherheit. Sicherheit der Aufspeicherung oder wenigstens des Aufspeichern-Könnens. Sicherheit wird deshalb in so vielem, was gekauft wird, zu erkaufen gesucht, weil der Mensch unter dem Einfluß einer verborgenen Schicksalsbestimmung leidet „an einer Daseinsverlorenheit, an einer inneren Wunde des Verlorenhabens oder Verlorenseins".

Verwurzelung: Ich zitiere: „Nach Vance Packard ist eins der wichtigsten Motive des Einkaufens das ‚Sicheinrichten', das ‚Sich-daheim-fühlen-wollen', das ‚Heim-schaffen'. Einem großen amerikanischen Weinvertrieb gelang es, dieses Motiv in ganz einfachen Werbeslogans zusammenzufassen (z. B. ‚Der Wein des trauten Zuhause') — und der Absatz der Firma verdoppelte sich in einer kurzen Zeitspanne." Es folgt eine summarische Zusammenfassung: „daß es bei den Werbefachleuten heute als Prinzip gelte, das sicherste Mittel etwas zu verkaufen, sei, das Heimgefühl des Kunden anzusprechen. So steht hinter dem Kaufdrang das Gefühl der Heimatlosigkeit und sofern es dem Verkäufer gelingt, das Symbol der Verwurzelung anklingen zu lassen, hat er Erfolg."

Der Mensch kauft sich, wenn er kauft, oft *Kraft.* „Nach einer sorgfältigen Motivationsuntersuchung bei den Benzinkäufern empfahl die Werbeagentur McCann-Erickson für die ESSO eine Werbestrategie mit dem Wort „Kraft". Dieses Wort scheint auf den modernen Menschen eine ganz besondere Magie auszuüben. Den Grund dafür sieht Boros in der „Maßlosigkeit des Kraftlosen", also in einer Unzahl von Ansprüchen des Menschen an das Dasein,

[10] *Ladislaus Boros,* in: *Orientierung,* 15. Sept. 1959.

wobei er sich aber nicht stark genug fühlt, diese Ansprüche auch nur teilweise zu befriedigen. Die unentwegten Enttäuschungen des ‚maßlosen Menschen' scheinen ein Grund zu sein für den Kaufeifer, der oft geradezu süchtigen Charakter annimmt.

Unsterblichkeit: Der Mensch möchte sich, wann und wie er kauft, Unsterblichkeit erkaufen... Hier berichtet der Autor von den Erfolgen, die eine Lebensversicherungsgesellschaft hatte. Diese Gesellschaft entdeckte die ‚defacto-Unsterblichkeit' des Menschen. Natürlich nicht die seiner Seele, die kannte man, sondern die seines Fortlebens in der *Familie:* Der Mensch „versichert" sich, um noch nach seinem Tod in der Familie bleiben zu können. Nicht nur unter den Familienbildern, sondern als der Held, der ewig Beschirmende, Sorgende, Tröstende und Lenkende. Der Autor nennt diese Art Wunsch nach Unsterblichkeit „einen Schimmer unseres Ewigkeitsdranges, eine seiner Auswirkungen auf der Ebene der Banalität". Allerdings ein recht wirksamer Wunsch. Ob man allerdings von „Banalität" sprechen darf, scheint fraglich. Denn diese Art von Unsterblichkeit beinhaltet ja auch eine oft teuer erkaufte Bemühung um die Erfüllung einer elementaren Pflicht.

Diese so allgemeinen Kaufmotive führen schon an tiefwurzelnde Uranlagen. Sie stellen psychologisch gesehen neben anderem eine Art „Abwehrmechanismus" dar, eine Abwehr von drohenden inneren und äußeren und deshalb auch ängstigenden Gefahren.

* * *

Hier stellt sich die Frage, ob nicht überhaupt die *Angst,* in welcher Gestalt auch immer, das Kaufbedürfnis im eigentlichen Sinn trägt und anregt. Betrachtet man die vorhin genannten Kaufmotive (Symbole), so wird man den Gedanken nicht abweisen können. Hinter dem Wunsch nach Wertbestätigung lauert die Angst, nichts zu sein oder ein Nichts zu werden; hinter dem Sicherheitsstreben die Angst vor Existenzbeeinträchtigung und Substanzverlust, hinter dem Bedürfnis nach Verwurzelung die Angst vor der „Bodenlosigkeit", der Halt- und Schutzlosigkeit, hinter dem Streben nach Kraft die Angst vor dem Ausgeliefert- oder Nicht-man-selber-sein-können oder -dürfen, hinter der Unsterblichkeit die Angst vor dem Verlust von Einfluß, Stellung, Raum usf.

Über die Angst als solche und deren mannigfache Formen ist schon viel geredet und geschrieben worden. Sie scheint zutiefst an der Wurzel des menschlichen Daseins zu wesen. Siegmund Freud hat sich in vielen seiner Berichte und Reflexionen über die Angst Gedanken gemacht[11]. Redlich wie er ist, versucht er sie sich immer wieder von neuem zum Problem zu stellen. Er wird dazu durch sich wandelnde Erfahrungen genötigt. Es wird ihm

[11] Vgl. zu den folgenden Ausführungen: *S. Freud,* Ges. Werke, *Imago Publishing, London,* Bd. I, 312—376, 497; Bd. VIII, 445; Bd. X, 256; Bd. XI, 408; Bd. XIV, 113—205; Bd. XV, 87 ff.

deutlich, daß es keine seelische Störung gibt, bei der die Angst keine Bedeutung hätte — oft stellt sie schlechthin das Leidenssymptom dar, und alles andere, an dem der Patient leidet, wird von diesem Symptom überschattet. Manchmal ist die Angst sehr verborgen, dem Menschen selbst unbewußt, aber darin gerade besonders wirksam.

An sich ist Angst sinnvoll. Hätte ein Lebewesen keine Angst, könnte es sich nicht durch Flucht der Gefahr entziehen oder entsprechende Kräfte zur Abwehr mobilisieren. Freud spricht von einem Zuviel an Angst, der „freiflottierenden Angst" (die wahrscheinlich nicht nur bei seelischen Störungen Bedeutung hat, sondern in abgeschwächtem Maß bei jedem Menschen). Diese Angst steht in Zusammenhang mit Äußerungen des Besitzstrebens, des Nahrungsstrebens, auch des geschlechtlichen Verlangens. Die Psychoanalyse weiß, daß Angst die Triebbedürfnisse steigert. Aus dieser Sicht gewinnen die „Konsumgüter", die bei der Werbung angepriesen werden, wohl ihre eigentliche Bedeutung. Sie finden allesamt gleichsam offene Ohren, bereitwillige Aufnahme, weil ihre Grundvoraussetzung immer gegeben ist: Angst — es bedarf nur des geschickten Anstoßes.

Nun gibt es ja nicht nur Werbung im Hinblick auf Kauf und Erwerb. In so manchen Bereichen des menschlichen Daseins existiert so etwas wie „Verführung durch Werbung", auf Ziele und Absichten hin, weil es hier Werte zu erwerben gilt. Aber auch Bedrohung, Unsicherheit und Gefahr lauern allerorts, also auch Angst. Die Angst ist Motiv und Mittel zugleich.

In dem sehr lesenswerten Buch „Angst" (Rascher-Verlag, Zürich 1959) nimmt der Autor Stellung zum Thema „Die Angst in der Politik" (Dr. jur. Urs Schwarz, Zürich). „In der Politik handelt es sich in der Regel um das Auftreten von Realangst, d. h. durch wirkliche oder vermeintliche Gefahren erzeugte Angst. Natürlich können auch Zustände der Elementarangst, Angstneurosen, in der Politik eine Rolle spielen. Ängstlichkeit oder eigentliche Neurosen bei einer verantwortlichen Persönlichkeit haben ihre unausweichlichen Folgen..."

Im Rahmen der Werbung gewinnt die Angst oft große Bedeutung, wenn sie gebraucht oder mißbraucht wird, um politische Ziele zu erreichen. Werbung mittels Angst kann Formen von Terrorismus erreichen. Bei dieser Maßnahme ist beabsichtigt, die Menschen auf Grund realer oder nur vorgetäuschter Gefahren gefügig zu machen, ihre Entscheidungsfreiheit zu beeinträchtigen und eine der politischen Richtung genehme Entscheidung zu erzwingen. Auf diesem Weg will man dann für — vielleicht folgenschwere Unternehmungen — Zustimmung und Unterstützung erreichen. Die Taktik der Werbung mittels Anstrengung kann völlig offen daliegen, sie kann auch verdeckt bleiben.

Angst als Motiv der Werbung scheint weiterhin von sehr großer Bedeutung zu sein für den Bereich von Ethik und Moral. Auf Furchterweckung als Motiv sittlichen Handelns hat Gott, hat die Offenbarung nicht verzichtet. „Gottesfurcht ist der Anfang der Weisheit." Aber die „moralische" Wer-

bung mittels Angst schießt oft über das Zulässige hinaus. Es entspricht einer nicht zu widerlegenden Erfahrung, daß die Angstentwicklung oft gerade das herbeiführt, was sie vermeiden will. Wichtig scheint, daß Angst als Motiv bei der „moralischen Werbung" gern von Menschen gebraucht wird, die selbst unter dem Einfluß unbewußter oder bewußter Angst stehen und an ihr leiden. Schuldängste scheinen ein bedeutsamer Faktor bei der Werbung mittels moralischer Angst zu sein, bietet sich doch die „Werbung" als eine Möglichkeit der Entlastung und eine Beruhigung der Schuldgefühle an.

Nun scheint der Bedeutung der Angst für die Werbung eine Erfahrung der Reklameforschung zu widersprechen. Derzufolge ist Angst ein schlechter Werbefaktor. Eine amerikanische Luftfahrtgesellschaft, die für Flugreisen werben wollte, beauftragte einen Werbefachmann mit einer Untersuchung. Das Resultat sieht merkwürdig genug aus: viele Ehemänner reisen ungern mit dem Flugzeug und unterlassen es, weil ihre Ehefrauen Angst um sie haben. Es erwies sich als nicht richtig, die *Gefahr*losigkeit einer Flugreise herauszustellen. Erfolgreich war vielmehr der Reklamehinweis für die Männer, die Bequemlichkeit einer Reise Via Aerea zu genießen und für deren Ehefrauen die baldige, eben durch das Flugzeug mögliche schnellere Rückkehr ihrer Männer.

Die Werbefachleute versicherten, daß das Wort „Angst" in einer Werbung nicht angedeutet werden darf. Der Hinweis allein genüge, um die etwa vorhandene Angst zu verstärken. Der Erfolg der Werbung bliebe aus. Und doch behaupten wir, daß Angst ansprechen bei der Werbung erfolgreich sei, ja eigentlich beziehe sich alles auf sie — im unbewußten Teil der Seele. Hier ist zu unterscheiden. Im angezogenen Beispiel ist Angst vorhanden, vor allem bei den Ehefrauen von Geschäftsleuten. Diese Angst mußte zunächst einmal erkannt werden, was nur in einer vertieften Analyse der Situation gelang. Sie mußte bei der Werbung berücksichtigt werden; allerdings darf das nicht unmittelbar geschehen, das verstärkt sie. Die erfolgreiche mittelbare Werbung erwähnt die Angst in keiner Weise und lehnt sie damit — gleichsam — als unbegründet, noch nicht einmal des Nennens wert ab. Was in den Vordergrund geschoben wird und die Angst beschwichtigt, ist ein Vorteil, der freudige Zustimmung auslöst: die baldige Rückkehr des Mannes.

Angst hängt eng mit einer anderen Emotion zusammen, die oftmals sogar ähnlich lautet: mit *Schuldangst oder Schuldgefühlen.* Wie die Psychoanalyse feststellen konnte, sind Schuldgefühle nicht einfach identisch mit Schuld oder mit Ängsten — obwohl Schuld auch Angst auslösen kann[12].

Freud hat (ähnlich wie bei der Angst) konstatiert, daß es kaum eine seelische Störung gibt, bei der Schuldgefühle keine beträchtliche Rolle spielen. Bei manchen abnormen Charakterzügen prägen sie das Gesicht des Erscheinungsbildes oder sind dessen Ursache. Interessant ist, daß die Schuldgefühle innerhalb der wissenschaftlichen Psychologie von der Psychoanalyse ent-

[12] *S. Freud,* Ges. Werke, Bd. VII, 418; Bd. XII, 189; Bd. XIV, 145, 193; Bd. XV, 67, 71.

deckt oder wiederentdeckt wurden. Psychologische Lehrbücher von Rang haben in ihrem Sachregister nicht einmal das Wort aufgeführt, offensichtlich existiert auch dessen Inhalt nicht für sie[13]. Im Gegensatz dazu bringt eine Veröffentlichung über den Zusammenhang von Leib und Seele besonders über den Zusammenhang von *Seele und Erkrankungen des Leibes* mehr als sechzig Hinweise auf die Bedeutung bewußter und unbewußter Schuldgefühle[14].

Jedermann weiß, von welcher Bedeutung für den gesamten „Seelenhaushalt" Schuld, vermeintliche und wirkliche, und deren Wirkung auf die Psyche, Schuldgefühle und Strafbedürfnis, sind. Es wäre einer eingehenden, am besten monographischen Prüfung wert, wieweit gerade diese Gefühle und unbewußten Tendenzen den Menschen bei Werbungen, bei seinen Käufen und bei der Übernahme von Ansichten und Überzeugungen, schließlich bei seinen Handlungen ganz allgemein bestimmen. Von besonderer Bedeutung scheint hier der politische, religiöse und moralische Bereich zu sein.

Es verlohnt sich, auf eine seltsame Erfahrung der Psychoanalyse hinzuweisen. Als stärkste Schuldgefühle und Schuldängste mit entsprechenden Selbstbestrafungstendenzen erweisen sich nicht Reaktionen auf reale, noch nicht verarbeitete oder gesühnte Schuld, obwohl auch solche Schuldgefühle schwere Beeinträchtigungen des Gesamtbefindens der Person herbeiführen können. Als Ursache von schwer neurotisierender Wertigkeit sind vor allem Verfehlungen anzusehen, die das *Kind* in gewissen Konflikten als solche ansieht und erlebt. Diese Schuldgefühle bleiben im Unbewußten der Seele erhalten. Sie sind vor allem dadurch wirksam, daß sie das Lebensgefühl überformen und späterem Versagen sich gleichsam aufsetzen. Daher finden sich bei allen Menschen nicht nur Erwachsenenschuldgefühle, sondern auch Überbleibsel der frühen Kindheit. Es ist wichtig, in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen. Bei jeder Werbung wird man ein großes Maß von Kinderangst und kindlichen Schuldgefühlen voraussetzen müssen — und als Hintergrund zu berücksichtigen haben.

Für den kaufmännischen Bereich noch ein aufschlußreiches Beispiel[15]. Ein Buchklub stellte fest, daß die Anzahl der Mitglieder und Interessenten zurückging. Maßnahmen üblicher Art der Werbung halfen nichts. Man zog einen Werbefachmann zu Rate. Dieser erkannte bald, daß die Menschen wenig Interesse an einem solchen Klub hatten oder aus dem Klub austraten, weil sie Schuldgefühle hatten. Sie empfanden es als Schuld, Bücher zu kaufen, die sie nicht lasen und ungelesen im Bücherschrank aufbewahrten. Sie wollten sich vor Selbstvorwürfen schützen, wenn sie einem oder *dem* Buchklub fernblieben. Die Werbung bediente sich eines Argumentes, mit dem sie Erfolg hatte. „Es sei besser, eine Seite in guter Stimmung zu lesen, als ein

[13] *Gordon W. Allport*, Persönlichkeit, *E. Klett, Stuttgart 1949.*

[14] *Erich Stern*, Lebenskonflikte als Krankheitsursachen, *Rascher-Verlag, Zürich 1952, 12, 29.*

[15] *Ernest Dichter*, Strategie im Reich der Wünsche, *Econ-Verlag, Düsseldorf 1961.*

ganzes Buch hintereinander zu ‚verschlingen'." Wie man sieht, ist es hier ähnlich wie bei den Angstgefühlen: die Werbung muß zunächst einmal mittels Tiefenforschung die wahren Hintergründe eines Verhaltens ermitteln und sie dann ansprechen. Betrachtet man die Weise des „symbolischen" Ansprechens, so handelt es sich offensichtlich um das Bild eines wohlgelaunten Menschen, der naturgemäß hin und wieder auch einmal zu einem Buch greift, um sich ein wenig zu entspannen oder anregen zu lassen. Zugleich gelingt es mittels dieses Kaufmotivs, den Menschen zu helfen mit ängstigenden Schuldgefühlen, mit einem Konflikt fertig zu werden.

Hier drängt sich der Gedanke auf, wie man mit einem Schuldgefühl überhaupt fertig werden kann. So einfach die Frage lautet, so schwierig ist es, eine Antwort zu geben. Die Psychoanalyse hat erwiesen, daß es kaum einen Sachverhalt gibt, der so wenig einer Verarbeitung fähig ist und eine endgültige Bereinigung auf Grund einer Verarbeitung ermöglicht. Betrachten wir das genannte Beispiel, so ist die Verarbeitung nicht schlecht gelungen. Das Problem ist verzwickt. Offensichtlich hat „der" Mensch das Bewußtsein einer Verpflichtung, sich „bilden" zu müssen. Dies wahrscheinlich wieder aus verschiedenen persönlichen und sachlichen Gründen. Vielleicht wirkt unbewußt der Vorbildcharakter des Vaters oder der Familie. Vielleicht auch das Gefühl einer Verpflichtung von wichtiger erscheinenden alltäglichen Arbeiten oder beruflichen Leistungen, die ein geruhsames Lesen nicht gestatten oder auch lähmende Gefühle depressiver Art, die aus dem Hintergrund mannigfacher Schuldhaftigkeit aufbrechen, die die Hineinnahme neuer Gedanken oder überhaupt eines „anderen Menschen" verhindern (Selbstbestrafung). Als wichtiger Punkt wird sicher auch die Geldausgabe bei der Anschaffung von Gütern eine Rolle spielen: für einen verausgabten Wert muß Entsprechendes hereinkommen. Das empfindet der Mensch wohl als einen selbstverständlichen moralischen Imperativ. Hier haben Schuldgefühle, selbst infantile, große Bedeutung. Die Verarbeitung des Schuldgefühls mittels der geistreichen Werbefloskel sieht nun so aus, daß alle vorhin genannten Hemmungen angesprochen und in einer freundlichen Weise sogar verarbeitet werden: man bildet sich, man leistet etwas, auch für seine Arbeit, man erhält etwas für seinen Geldwert — selbst wenn man hin und wieder nur eine Seite „in guter Stimmung liest". Dazu noch der nützliche Hinweis, man brauche nicht jedes Buch durchzulesen, was ja doch bei der Hetze des Alltags nicht möglich ist und eben einem „Verschlingen" gleichkäme. So empfängt der Kunde „Entschuldigung, Tröstung und liebenswürdige Hilfe". Wenn man das Werbesymbol ausfaltete, hieße es etwa so: aus deiner Zugehörigkeit zu einem Buchklub folgerst du, daß du jedes Buch, das dir ins Haus getragen wird, auch ganz lesen mußt; aber das kannst du ja gar nicht, aus mannigfachen Gründen. Du brauchst es auch gar nicht, du hast schon etwas von einem Buch, wenn du gelegentlich hineinschaust und die eine oder andere Seite liest. *Deshalb bleib im Klub* oder werde Mitglied.

So darf man die Kunst der Werbung darin sehen, dem Menschen immer wieder ein Stück Daseinsangst zu nehmen und ihm zu helfen, Schuldgefühle zu verarbeiten, zu verringern oder aufzulösen. Nach dieser Feststellung scheint es am Platz, das moralische Axiom der Werbung, das bereits mitgeteilt wurde, zu wiederholen. Die Werbung sollte mit ihren hintergründigen Kaufmotiven und Symbolen der „Wahrheit" und „Anständigkeit" nicht widersprechen und darin in der rechten Weise ein Stück Lebenshilfe leisten.

Es wäre noch zu ergänzen, daß Angst und Schuldgefühl oft einer besseren und dauerhafteren Verarbeitung zugeführt werden können, ja müßten als durch Besitz. Für die Schuldgefühle ist dies besonders deutlich. Eine Erfüllung von Besitzwünschen etwa kann kein neurotisches Schuldgefühl beseitigen — in der Allgemeinheit seiner Bedeutung. Und noch so viele Käufe können den Frieden nicht geben, der mit Sühne, Wiedergutmachung oder Erfüllung einer anderen sittlichen Verpflichtung zu leisten wäre.

Bevölkerungswachstum und Ernährung in der Welt

RODERICH VON UNGERN-STERNBERG

Die Entwicklungshilfe muß damit beginnen, allen Völkern der Erde eine ausreichende Ernährung zu sichern, damit der widersinnige Zustand aufhört, bei dem in einigen Ländern Hungersnot herrscht, während in anderen Überschüsse an Lebensmitteln verderben oder sogar vernichtet werden, um die Preise zu „stützen". Die Beseitigung von Hungerzuständen in der Welt ist heute die vordringlichste Pflicht der westlichen Welt.

Die Versorgungslage der Weltbevölkerung ist gegenwärtig bei einer Weizenernte von 180 Mill. Tonnen (1959), die wir zunächst als Maßstab annehmen, insofern unzureichend, als in einigen Gebieten Asiens, vor allem in Indien und China sowie in Afrika Hunger bzw. starke Unterernährung bestehen. Dieser Zustand ließe sich beheben, wenn das Gesamtergebnis der Welternte, eines oder einiger Jahre, eine gleichmäßige Verteilung erführe. Es besteht z. B. in den USA ein Überschuß an Weizen, der so groß ist, daß der ehemalige amerikanische Landwirtschaftsminister Anderson sagen konnte: „Amerikanischer Weizen wächst rascher, als wir ihn essen können, rascher, als wir ihn verschenken können, und viel rascher, als wir ihn speichern können."[1] Den eigenen Bedarf weit überschreitende Lebensmittel-

[1] Zitiert bei *Baade*, Der Wettlauf zum Jahre 2000, *68*.

reserven gibt es in zahlreichen Ländern Nord-, Mittel- und Südamerikas und auch in Afrika (Erdnüsse, Kokosnüsse, Bananen usw.). Bei dem gegenwärtigen Stand der Transportmittel wäre eine geregelte Zufuhr der Überschüsse aus den ertragreichen Gebieten in die Mangelländer ohne Schwierigkeit zu bewerkstelligen, eine Aufgabe, der sich die Food and Agriculture Organisation (FAO) widmet, wenn sie auch bedauerlicherweise ihre Aufgaben noch nicht hinreichend erfüllen kann.

Besteht für die unmittelbare Gegenwart somit die Möglichkeit, bei richtigem Einsatz der Entwicklungshilfe, die Versorgungslage einer Weltbevölkerung von 2,9 Milliarden befriedigend zu gestalten, so bleibt die Frage doch ungelöst, ob die jeweils vorhandenen Lebensmittelreserven ausreichen werden, wenn die Bevölkerung der Welt weiterhin zunimmt. Bekanntlich wird dies häufig verneint und behauptet, den Wettlauf zwischen Bevölkerungszuwachs und Vermehrung der Existenzmittel könnten diese nicht gewinnen, weil infolge der anhaltend sinkenden Sterblichkeit das Bevölkerungswachstum in zahlreichen asiatischen und afrikanischen Ländern geradezu „explosive" Formen angenommen hat. Diese Behauptung gilt es auf ihre Richtigkeit hin zu prüfen.

Um zu diesem Problem Stellung zu nehmen, müssen wir uns zuvor ein Bild darüber machen, wie sich die Bevölkerungszahl der Welt einerseits und die Erzeugung von Lebensmitteln elementarster Art anderseits in Zukunft voraussichtlich gestalten werden. Welche Anhaltspunkte besitzen wir, um die erste Frage zu beantworten? Haben wir mit einem zunehmenden oder einem abnehmenden Bevölkerungswachstum der Welt zu rechnen?

Unverkennbar machen sich in den letzten Jahren Anzeichen bemerkbar, die bremsend auf die Steigerung des Bevölkerungszuwachses in der Welt wirken. In Westeuropa sind diese Tendenzen zum Teil so stark, daß in einigen Ländern unseres Kontinents ein Stillstand, wenn nicht gar ein Sinken der Bevölkerungszahl zu gewärtigen ist, wie in Schweden und Österreich, wo trotz abnehmender Sterblichkeit das natürliche Bevölkerungswachstum infolge rückläufiger Geburtenhäufigkeit schrumpft. Dies beruht darauf, daß die erwähnten Länder eine überdurchschnittlich hohe Sterblichkeit aufweisen (Schweden 9,6; Österreich 12,4; DDR 13,3 gegenüber 7,2 in der Sowjetunion; 8,5 in Iran, je 1000 Einwohner berechnet[2]), obwohl die gesundheitlichen Verhältnisse und die soziale Fürsorge in den erwähnten westeuropäischen Staaten hochentwickelt sind. Die hohe Sterberate ist eine Folge der starken „Vergreisung", des zunehmenden Anteils von Personen im Alter von über 65 Jahren. Dieser Prozeß geht unaufhaltsam weiter und drückt die Zuwachsrate herunter. Dies wird deutlich werden, wenn die immer schwächer besetzten jüngeren Jahrgänge ins fortpflanzungsfähige Alter kommen und sich zeigen wird, daß sie infolge ihrer zahlenmäßigen Schwäche nicht

[2] Statist. Arsbok for Sverige 1960, 369 f. Die Ziffern für den Iran und die Sowjetunion mögen z. T. beeinflußt sein durch unvollständige Registrierung der Säuglingssterblichkeit.

imstande sind, eine gleiche Kinderzahl zu zeugen wie ihre Eltern und Großeltern.

Unter sämtlichen außereuropäischen Ländern hat nur Japan die hohe Zuwachsrate zum Stillstand gebracht, weil es die Regierung infolge der Zusammendrängung der Bevölkerung auf dem japanischen Stammland nach dem zweiten Weltkrieg für notwendig gehalten hat, Maßnahmen zu ergreifen, um die Geburtenhäufigkeit zu senken[3].

Die gleiche Tendenz, bremsend auf die Geburtenhäufigkeit einzuwirken, macht sich auch in den meisten Staaten des Ostblocks, in Ungarn, Bulgarien, in der Tschechoslowakei und in Polen bemerkbar. Lediglich in der Sowjetunion ist sie nicht zu beobachten.

Anhaltend hoch ist der natürliche Zuwachs in den asiatischen, afrikanischen und besonders in den mittel- und südamerikanischen Ländern. Ein jugendlicher Altersaufbau, religiöse und sittliche Hemmungen sowie die Bedeutung, die innerhalb einer primitiven, an sonstigen Lebensfreuden armen Bevölkerung dem Sexualverkehr beigemessen wird, lassen nicht erwarten, daß sich bei diesen Völkern die westeuropäische generative Verhaltensweise in absehbarer Zeit bemerkbar machen wird. Kenner des Islams sind der Überzeugung, daß es vom islamitischen Standpunkt aus undenkbar ist, den Gedanken der Geburtenbeschränkung zu propagieren. Denn im Koran wird der Grundsatz vertreten, daß Gott die Menschen, bei aller Armut, zu ernähren weiß. Aber diese religiöse Überzeugung gilt heute doch nicht mehr uneingeschränkt im gesamten islamitischen Kulturkreis. In Ägypten z. B. hat die Regierung seit 1955 eine öffentliche Diskussion darüber zugelassen, ob es erlaubt und zweckmäßig sei, die Größe der Familie einzuschränken. Die Ansichten stoßen hart aufeinander. Es sind aber doch bereits Kliniken eröffnet worden, die in Fällen von Krankheit (medizinische Indikation) oder einer wirtschaftlichen Notlage der Familie Schwangerschaftsunterbrechungen vornehmen können und Auskunft über Vorbeugungsmittel erstatten. Einstweilen ist die ganze Angelegenheit aber noch im Stadium der Aussprache, und zwar nur in einem sehr beschränkten Kreis innerhalb einer intellektuellen Oberschicht in den Städten. Die große, des Lesens unkundige Masse bleibt einstweilen völlig unberührt und wächst, wie die Statistik zeigt, außerordentlich schnell, wozu die Vielweiberei und das sehr niedrige Heiratsalter wesentlich beitragen. Es bleibt abzuwarten, ob mit der fortschreitenden Verstädterung, Industrialisierung und Rationalisierung sämtlicher Lebensvorgänge die großen Widerstände gegen jede Art von Geburtenkontrolle mit der Zeit vielleicht nachlassen werden und eine demographisch erkennbare Wirkung auf die Bevölkerungsvermehrung erkennbar wird; einstweilen ist das zweifelhaft[4].

Über die indischen Verhältnisse hat sich aus Anlaß einer Tagung der In-

[3] Vgl. diese Zschr. 145 (1949/50) 229.

[4] Hierzu die Abhandlung von *Mahemond Seklani,* La fecondité dans les Pays arabes, in: *Population* Nr. 5 (1961).

ternational Economic Association, der Vertreter Indiens, Candresekhar, zu diesem Thema wie folgt geäußert: „Die Geburtenkontrolle stößt auf einen erbitterten Widerspruch. — Welches war die Haltung der Bevölkerung gegenüber der Geburtenkontrolle aller Schichten von den völlig analphabetischen bis zu den Vertretern der Beamtenschaft? In Indien haben 15% einer Stichprobengruppe von Müttern den Wunsch geäußert, etwas über die Methoden der Geburtenkontrolle zu erfahren. Daraufhin hat die Regierung Schritte unternommen, um etwas in diesem Sinn zu tun. Aber die Hemmungen auf dem Weg einer Propagierung des Wissens über Geburtenkontrolle waren riesig, weil so viel Menschen nicht lesen können. Infolgedessen sind eine Million Pfund verausgabt worden ohne Erfolg. Es ergab sich, daß man zuvor Bildung verbreiten muß, ehe man einige Aussicht erlangt, die Geburtenrate zu senken."[5]

Auf Grund dieser geistigen Situation in den islamitischen und hindustanischen Kulturkreisen wird jede Propaganda für die Verhinderung der Empfängnis, die keine Rücksicht auf die sittliche Erlaubtheit oder Unerlaubtheit dieser Mittel nimmt, keinerlei demographische Wirkung im Sinn einer Verminderung der Bevölkerungszunahme haben. Aber auch die Knaus-Oginosche Verhaltensweise wird kaum eine Verbreitung finden können; denn diese setzt einen recht hohen Grad von geistiger Entwicklung voraus[6].

Erst in den letzten Jahren sind wir über die natürliche Bevölkerungsbewegung in den asiatischen und teilweise auch in afrikanischen Ländern besser unterrichtet. Um zu beurteilen, wie die Entwicklung der Weltbevölkerung weiter verlaufen wird, ist es erforderlich, das zahlenmäßige Schwergewicht der einzelnen Länder und Kontinente richtig einzuschätzen. In Anbetracht dessen, daß auf Asien fast die Hälfte der Weltbevölkerung entfällt, ist die Zuwachsrate für die asiatischen Länder von besonderer Bedeutung. Dabei kommt vor allem China mit seinen rund 650 Millionen Einwohnern in Betracht. Bedauerlicherweise sind die Angaben über die jährliche Zuwachsrate in China widerspruchsvoll und ungenau. Sie schwanken zwischen 2 bis 2,7%[7]. Für Indien können wir die vom Population Index[8] berechnete Zuwachsrate für Ceylon von 2,68% als zutreffend für den ganzen indischen Subkontinent annehmen, was eine Verdoppelung der Bevölkerung in etwa 45 Jahren ausmachen würde. Diese Zuwachsrate stimmt auch überein mit der von Iran (2,54%).

Die stärkste durchschnittliche Zuwachsrate während der letzten Jahre ist indessen in den mittel- und südamerikanischen Ländern zu verzeichnen, wo eine hohe Geburtenhäufigkeit auf eine langsam abnehmende Sterblichkeit trifft. Diese Rate ist mit 3,7% am höchsten in Costa-Rica. Auch in den son-

---

[5] Economics of International Migration, Procedings of a Conference 1958, 447.

[6] *H. Knaus,* Die fruchtbaren und die unfruchtbaren Tage der Frau und deren richtige Berechnung. 30.—32. Aufl. 1959 mit einem Nachwort: „Was sagt die kath. Kirche zur Ausnutzung der unfruchtbaren Tage der Frau"? von Josef Miller SJ.

[7] Nach *Choh-Ming-Li,* Economic Development of Communist China.

[8] Aus dem Office of Population Research, Princeton University.

stigen mittelamerikanischen Ländern erreicht die natürliche Bevölkerungsvermehrung ungefähr die gleiche Höhe wie in Costa-Rica. Diese Staaten kommen aber für die Vermehrung der Weltbevölkerung sehr wenig in Betracht, weil ihre Einwohnerzahl nur gering ist. Für Nordamerika dagegen haben die USA, deren Rate bei 1,7% liegt, mit ihren fast 180 Mill. Einwohnern eine entscheidende Bedeutung. Eine ähnliche Bedeutung kommt in Südamerika Brasilien zu, das eine Bevölkerung von 64,2 Millionen und eine jahresdurchschnittliche Zuwachsrate von 2,35% zu verzeichnen hat.

Für Afrika liegen nur hinsichtlich der Südafrikanischen Union zuverlässige Angaben vor. In dieser Union haben die Bantu-Neger, die den weitaus größten Teil der Bevölkerung bilden, eine Zuwachsrate von 1,59%. Man kann diese Rate für ganz Afrika als ungefähr zutreffend annehmen.

Die westeuropäischen Länder fallen mit ihrer Zuwachsrate gegenüber der außereuropäischen Welt nur wenig ins Gewicht. Diese westeuropäischen Raten schwanken zwischen 0,18% in Österreich (1951/1958), 0,39% für Großbritannien (1951/1958), 0,49% für Italien (1951/1958), 0,94% für Frankreich (1954/1959) und 1,3% für die Bundesrepublik (1956/1958). Berücksichtigt man, daß die Raten für die Bundesrepublik, Italien, Frankreich und Großbritannien mit einer Gesamteinwohnerzahl von rund 200 Millionen ausschlaggebend sind für die durchschnittliche Zuwachsrate Westeuropas, so kann man eine Rate von etwa 0,7% für Westeuropa annehmen, zumal in der Sowjetzone bereits eine durchschnittliche Abnahme der Bevölkerungszahl von 0,71% (1950/1958) zu verzeichnen ist.

Selbstverständlich ist die Sowjetunion mit ihren gegenwärtig rund 212 Mill. Einwohnern für die Zunahme der Weltbevölkerung von großer Bedeutung. Leider läßt sich die russische Zuwachsrate nicht genau feststellen. Aber für sämtliche osteuropäischen Länder wird die polnische Zuwachsrate mit 1,85% wohl als zutreffend gelten können. Für die Sowjetunion kann eine Rate von 2% angenommen werden.

Versuchen wir jetzt auf Grund der statistischen Daten zu ermitteln, wie hoch im Durchschnitt in den nächsten Jahren und Jahrzehnten das Bevölkerungswachstum der Welt sein wird. Hierbei werden die Raten für die USA, für die asiatischen Länder, für Brasilien und für die Sowjetunion sowie die für Großbritannien, Frankreich, die Bundesrepublik und Italien als ausschlaggebend zu betrachten sein. Dann kommt man auf eine Rate von nicht ganz 2% (1,9%) für die Gesamtbevölkerung der Welt. Das würde eine Verdoppelung der Weltbevölkerung in 50 Jahren bedeuten, so daß diese Bevölkerung etwa im Jahre 2010 eine 6 Milliardenhöhe erreichen würde[9].

Werden diese 6 Milliarden Erdbewohner imstande sein, sich die gesundheitlich gebotene Mindestmenge von Lebensmitteln zu beschaffen? Wir sahen, daß die 2,9 Milliarden Menschen der Gegenwart, bei einer Weizen-

[9] Nach andern Schätzungen, vgl. diese Zschr. 164 (1959) 306, wird die Weltbevölkerung im Jahr 2000 etwa 5 Milliarden Menschen betragen.

produktion von rund 180 Mill. Tonnen, die wir als Richtmaß für die Höhe der gesamten jährlich zur Verfügung stehenden Lebensmittelmenge angenommen haben, nur dann vor Hunger und Unterernährung bewahrt bleiben, wenn eine geregelte, alljährliche Verteilung der Ergebnisse der Getreideproduktion gewährleistet wird. Das Gleiche muß natürlich auch fernerhin erfolgen. Aber eine Befriedigung des jeweils anfallenden Bedarfs kann bei einer Erdbevölkerung von 6 Milliarden doch nur gewährleistet sein, wenn eine entsprechende Steigerung der Lebensmittelerzeugung erfolgt. Kann dies erwartet werden?

Wenn wir als Richtmaßstab bei der Prüfung dieser Frage die zukünftige Weizenerzeugung zugrunde legen, dann ist zu ermitteln, ob im Durchschnitt der Jahre Ernten erzielt werden können, die bei gleichmäßiger Verteilung der Ergebnisse für die zunehmende Weltbevölkerung ausreichen. Um das zu klären, muß man sich vergegenwärtigen, wie hoch heute der Ertrag einer intensiven rationell betriebenen Landwirtschaft in den Ländern ist, die Spitzenerträge aufweisen. Ihnen stehen jene Länder gegenüber, die große Überschüsse erzielen, wie die USA, Kanada, die Sowjetunion und Argentinien.

Pro-Hektar-Erträge in Doppelzentner (dz) in Weizen[10]

Länder mit hohen Erträgen:

Dänemark
1934/38 — 30,4 dz
1959 — 36,5 dz

Frankreich
1934/38 — 15,6 dz
1959 — 26,1 dz

Schweden
1934/38 — 24,0 dz
1959 — 24,4 dz

Holland
1934/38 — 30,3 dz
1959 — 34,0 dz

Bundesrepublik
1935/38 — 22,3 dz
1959 — 33,7 dz

Neuseeland
1934 — 21,0 dz
1958 — 33,5 dz

Japan
1955 — 22,2 dz
1959 — 23,6 dz

Länder mit niedrigen Erträgen

Indien
1955 — 8,0 dz
1956 — 7,2 dz
1959 — 7,9 dz

Volksrepublik China
1931/37 — 10,8 dz
1957 — 8,6 dz

Pakistan
1934/38 — 8,5 dz
1959 — 8,9 dz

[10] Statistisches Jahrbuch der Bundesrepublik Deutschland. Intern. Teil 1960.

Sowjetunion	*USA*	*Kanada*
1934/38 — 9,3 dz	1934/38 — 8,7 dz	1934/38 — 7,1 dz
	1959 — 14,3 dz	1959 — 12,1 dz

Argentinien
1934/38 — 9,8 dz
1958 — 12,8 dz

Die angegebenen Prohektarerträge lassen erkennen, daß die landwirtschaftliche Ergiebigkeit sehr unterschiedlich ist. Wenn, wie in den westeuropäischen Ländern und in Japan, rationell nach erprobten Methoden gearbeitet wird, werden 3—4mal höhere Erträge erzielt wie z. B. in Indien oder in Pakistan. Daß hierbei nicht die klimatischen Verhältnisse ausschlaggebend sind, ist schon daraus ersichtlich, daß z. B. in Frankreich, in einem Land mit sehr günstigem Klima, im Jahresdurchschnitt viel niedrigere Erträge erzielt werden als in Dänemark oder Holland. Vergleicht man nun die westeuropäischen Ergebnisse mit den Angaben über die Prohektarerträge in Asien, aber, auffallenderweise, auch in den USA, in Kanada, Argentinien und in der Sowjetunion, so ergibt sich, welch große Steigerungsmöglichkeiten hinsichtlich der landwirtschaftlichen Erzeugung in diesen Ländern vorhanden sind, obwohl die klimatischen Verhältnisse dort weniger günstig sein mögen als in Dänemark und in Holland. Aber entscheidend ist doch, daß in den asiatischen und teilweise auch in den letztgenannten Ländern vielfach unrationell, nach altväterlicher Weise gewirtschaftet wird. In diesen Ländern liegen die Prohektarerträge meistens sogar unter dem Durchschnitt der Welternten, die in Weizen für 1956 11,6 dz und für 1958 12,5 dz (ohne die Sowjetunion) ergeben haben. So könnte schon eine geringe Steigerung der Prohektarerträge in Indien oder Pakistan die dortige Ernährungslage wesentlich bessern. Die vergleichsweise niedrigen Prohektarerträge in Nordamerika, in der Sowjetunion und in Argentinien können ebenfalls eine Steigerung erfahren. Das wäre insofern sehr bedeutsam, als diese Länder die Hauptproduzenten von Weizen sind: die Sowjetunion erzeugte bereits im Durchschnitt der Jahre 1934/38 381430 Tonnen[11], die USA 1934/38 194760 Tonnen, Kanada 1934/38 71700 Tonnen und Argentinien 66340 Tonnen. Man muß berücksichtigen, das bislang in den USA, in Argentinien und in Kanada gar kein Gewicht auf eine mengenmäßige Steigerung der Ernteerträge gelegt wurde, weil die Gesamternte ohnehin ein privatwirtschaftlich zum Teil unrentables Ergebnis darstellte, da ihre wirtschaftliche Verwertung wenig gewinnbringend ist. Anders liegen die Verhältnisse in der Sowjetunion, weil eine Steigerung der Ernten dort für die Besserung der Ernährungslage der Bevölkerung erforderlich war und für den Außenhandel von Belang ist.

[11] Nach Annuaire International de Statistique agricole 1940/41. Die Richtigkeit dieser Angabe ist zweifelhaft.

Die statistischen Angaben deuten darauf hin, daß in den nächsten Jahren und Jahrzehnten wesentlich höhere landwirtschaftliche Ergebnisse in der Welt erzielt werden können, wenn nach dem Beispiel Westeuropas ein rationeller Fruchtwechsel durchgeführt und vor allem ein besseres Ackergerät angewandt wird, der Holzpflug und die Hacke, die in vielen Gegenden Asiens und Afrikas heute noch im Gebrauch sind, verschwinden, die elende Zugkraft von halbverhungerten Kühen (Indien!) durch Pferde oder Maulesel oder gar durch motorisierte Traktoren ersetzt wird, sofern die Bauern lernen, mit ihnen umzugehen und genügend Treibstoff zu billigen Preisen beschaffbar ist, sowie Reparaturwerkstätten vorhanden sind. Alle diese grundlegenden Besserungen müssen aber unter sachverständiger, westeuropäisch ausgebildeter Anleitung vor sich gehen und werden selbstverständlich noch viele Jahre und Jahrzehnte in Anspruch nehmen, bevor wesentliche Erfolge erzielt werden. Hieraus ergibt sich, wie notwendig die europäische und amerikanische Entwicklungshilfe ist. Denn ohne die „Weißen" geht es nicht! Darüber müssen sich die „Farbigen" klar sein, wenn sie ihren Lebensstandard erhöhen wollen.

Es besteht im übrigen nicht der geringste Grund, daran zu zweifeln, daß in einem Zeitalter, in dem eine Erfindung die andere auch im Bereich der Agrikultur ablöst, der Steigerung der Lebensmittelerzeugung bedeutende Errungenschaften bevorstehen. Vielmehr ist zu erwarten, daß wir erst am Anfang einer aufsteigenden Linie in der Nahrungsmittelerzeugung stehen. Dieses Gebiet ist im Vergleich zu den enormen Fortschritten auf dem Gebiet der Raumüberwindung bisher stark vernachlässigt worden. Seit dem Tod Liebigs (1873) ist im Bereich der Agrikulturchemie längere Zeit Wesentliches nicht geleistet worden. Erst durch das Haber-Bosch-Verfahren ist 1905/13 die Synthese des Ammoniaks, des Luftstickstoffs und Wasserstoffs gelungen, die zu den größten Erfindungen in der Agrikulturchemie gehört. Einstweilen ist aber dieses Verfahren im Weltmaßstab noch längst nicht so verbreitet, wie es sich gebührte.

Ob aber die zu erwartende Steigerung der Getreideerzeugung so groß sein wird, daß sie ausreicht, eine Weltbevölkerung von 6 Milliarden befriedigend zu versorgen, ist erst zu prüfen. Diese Steigerung muß der Verdoppelung der Bevölkerung (wir nahmen an, daß sie sich jährlich um 2% vermehrt) entsprechen. Steht solches zu erwarten und welche Anhaltspunkte besitzen wir, um das zu beurteilen? Werfen wir zunächst einen Blick auf die Statistik der Ernteergebnisse der wichtigsten Getreidearten in den letzten Jahren. Hierbei stoßen wir freilich auf die Tatsache, daß die Sowjetunion nur völlig lückenhafte, in jeder Hinsicht unzulängliche Erntestatistiken aufzuweisen hat[12], so daß sie für unsere Zwecke unbrauchbar sind. Wir müssen daher das Bevölkerungswachstum in der Sowjetunion während der kommenden 50 Jahre (400 Mill.) ausklammern und die Welternteerträge

[12] Hierüber bei *Otto Schiller*, Agrarsystem der Sowjetunion, *Tübingen, Köln, Graz 1960, 83 ff.*

nur einer Bevölkerung von 5,6 Milliarden zugrunde legen. Für die Welternteerträge, ohne die Sowjetunion, ergibt sich dann folgendes Bild:

Welternten in 1000 t

Jahresdurchschnitt	*Weizen*	*Meßziff.*	*Mais*	*Meßziff.*	*Reis*	*Meßziff.*
1934/38	129000	100	110300	100	151200	100
1956/58	167433	129,7	173300	157,1	226867	150,1

Aus dieser Statistik kann man schließen, daß im Lauf von rund 20 Jahren (1934/38—1956/58) die Weizenerträge der Welternte um ca. 30% gestiegen waren; und das trotz des zweiten Weltkriegs, der natürlich nachteilig auf den Weizenanbau gewirkt hat. Dieses Ergebnis entspricht schätzungsweise, für die kommenden 50 Jahre, einer Steigerung des Weizenertrags von 70 bis 75% (in 20 Jahren waren es rund 30%, in 50 Jahren schätzungsweise 70%). Dieser Ertrag würde nicht ganz ausreichen zur Befriedigung des Bedarfs einer um fast 100% (also verdoppelt) angestiegenen Weltbevölkerung. Die Maiserträge sind in den rund 20 Jahren um 57% gestiegen. Das würde in 50 Jahren den Bedarf einer Weltbevölkerung, die im Lauf von 50 Jahren bis auf 5,6 Milliarden angestiegen ist, reichlich decken und einen Ausgleich für den Fehlbetrag in der Weizenversorgung bieten. Das Gleiche ist von der Reiserzeugung zu sagen, die in den vergangenen 20 Jahren um 50% zugenommen hat, was bei der ausschlaggebenden Bedeutung des Reisertrags in ganz Ost-Asien von Bedeutung ist.

Schon diese statistischen Anhaltspunkte berechtigen zu der Erwartung, daß in den kommenden 50 Jahren eine fast verdoppelte Weltbevölkerung (5,6 Milliarden) ausreichend mit Getreide und den andern nötigen Nahrungsmitteln versorgt werden kann.

Aber für die Abschätzung der Versorgung der Weltbevölkerung von 5,6 Milliarden sind von entscheidender Bedeutung folgende Überlegungen und zu erwartende Vorgänge: Die anlaufende Entwicklungshilfe wird in erster Linie darauf abzielen müssen, das Gespenst des Hungers ein für allemal aus der Welt zu vertreiben. Dazu sind folgende Maßnahmen und Verfahren, die hier nur kurz angedeutet werden sollen, erforderlich: 1. Die landwirtschaftliche Bildung muß auf das nachhaltigste gefördert werden. 2. Ackergeräte und Zugkräfte benötigen eine völlige Erneuerung. 3. Der große Reichtum an Nahrungsmitteln, an Fischen vor allem in den Weltmeeren, muß in viel größerem Umfang ausgewertet werden. Die Ozeanographen sind der Ansicht, daß sich der gegenwärtige Weltfischertrag um ein Vielfaches steigern ließe: „Wir jagen nur und greifen hier und da, was uns gerade ins Netz kommt.“[13] Dabei besteht die Möglichkeit, Fischschwärme durch starke künstliche Lichtquellen anzulocken und mit Fischpumpen statt Netzen zu fangen,

[13] *Frankfurter Allg. Zeitung* 21. 3. 1961.

von einer systematischen Fischzucht ganz zu schweigen. Der Fisch ist der billigste Eiweißträger. In diesen Dingen stehen wir erst ganz am Anfang von großen Entwicklungsmöglichkeiten. 4. In großzügiger Weise ist die Entwicklungshilfe zu Bewässerungs- und Entwässerungsanlagen, zur Anlage von Schutzwaldungen gegen Flugsandgefahr einzusetzen. Es geht dabei aber nicht nur darum, die nötigen Anlagen zu errichten, es muß auch für eine sachgemäße Instandhaltung gesorgt werden. Hierzu ist die Heranbildung von Fachleuten unerläßlich. 5. In Trockengebieten ist eine künstliche Berieselung von Flugzeugen aus zu organisieren. Die Bekämpfung von Schädlingen kann auf die gleiche Weise erfolgen. Auch das hängt in hohem Grad von dem technischen Verständnis und der Ausbildung einer technischen Elite in den Entwicklungsländern ab.

Es wäre kleinmütig und verzagt, ja sogar unbegründet, daran zu zweifeln, daß sich der Wettlauf zwischen dem Bevölkerungswachstum und der Steigerung der Existenzmittel im Weg der Entwicklungshilfe gewinnen läßt. Eine Weltbevölkerung von ca. 5—6 Milliarden kann ausreichend mit Lebensmitteln versorgt werden, wenn die Erträge gleichmäßig verteilt werden. Alle Ängste und pessimistischen Voraussagen, die Welt gehe einer „Überbevölkerung" entgegen, sind völlig abwegig. Dem Menschen ist vom Schöpfer die Vernunft verliehen, damit er befähigt sei, sich die Kräfte der Natur zu seinem Gedeihen untertan zu machen und nicht in künstlicher Weise, durch Verhinderung der Empfängnis, dem Schöpfungswillen Gottes entgegenzuwirken.

Die deutsche Strafrechtsreform*

LUDWIG MARTIN

Im Besonderen Teil des Entwurfs werden die Verhaltensweisen beschrieben, die unter Strafe gestellt sein sollen (gesetzliche Tatbestände), und zugleich die Strafrahmen festgesetzt, innerhalb deren der Richter das verbotene Verhalten im Einzelfall zu ahnden hat. Es handelt sich im wesentlichen um die gleichen Sachgebiete, die das geltende Strafgesetzbuch regelt; jedoch ist ihre Rangordnung geändert, und auch inhaltlich sind teilweise erhebliche Abweichungen vom bisherigen Recht vorgesehen, sowohl in der Ausgestaltung der einzelnen Straftatbestände als auch in Art und Höhe der Strafdrohungen. Der Entwurf schlägt aber auch völlig neue Tatbestände vor, deren Fehlen schon lange vermißt wurde oder deren Notwendigkeit sich aus der sozialen und technischen Entwicklung der jüngsten Zeit ergab.

* Vgl. diese Zschr. 168 (1961) 263.

Anderseits verzichtet er auf einzelne Tatbestände des geltenden Rechts, die er wegen des Wandels der gesellschaftlichen Anschauungen oder Zustände oder aus anderen Gründen für entbehrlich hält.

A. Straftaten gegen die Person

Im künftigen Strafrecht soll der Schutz der *Einzelperson* an erster Stelle stehen.

1. In diesem Bereich gilt — wie schon bisher — das *Leben* als das höchste Rechtsgut. Der Abwehr von Angriffen auf dieses Rechtsgut dienen die §§ 134 bis 139 E.

a) Grundtatbestand ist der *Totschlag,* der mit Zuchthaus von 5 bis 20 Jahren, beim Vorliegen (wesentlich) schuldmindernder Umstände mit Gefängnis von 1 bis 10 Jahren bedroht wird (§ 134).

b) Wer aus Mordlust, zur Erregung oder Befriedigung des Geschlechtstriebs, aus Habgier, in der Absicht, eine andere Straftat zu ermöglichen, oder mit Überlegung tötet, soll wegen *Mordes* mit lebenslangem Zuchthaus bestraft werden (§ 135).

c) Eine Privilegierung der *Kindestötung* sieht der aus dem geltenden Strafgesetzbuch übernommene Tatbestand des § 136 E vor. Darnach wird eine Mutter, die ihr *uneheliches* Kind in oder gleich nach der Geburt tötet, (nur) mit Gefängnis bestraft. Begründet wird diese Privilegierung mit der seelischen Zwangslage, in der sich die uneheliche Mutter infolge der ihr drohenden familiären und gesellschaftlichen Ächtung befinde (S 258 E). Dazu ist folgendes zu bemerken:

Niemand bestreitet, daß eine besondere Zwangslage der unehelich Gebärenden eine mildere Beurteilung der Tat rechtfertigt. Bedenken können aber dagegen angemeldet werden, daß der Entwurf diese Zwangslage trotz des Wandels in der Bewertung der unehelichen Mutterschaft als *in jedem Fall* vorhanden voraussetzt und die Kindestötung durch die uneheliche Mutter *schlechthin* von der Zuchthausstrafe ausnimmt. Das hat zur Folge, daß auch *die* uneheliche Mutter nur mit Gefängnis bestraft werden kann, die ihr Kind aus krasser Ichsucht oder aus einem anderen besonders verwerflichen Beweggrund tötet. *Sie* zu begünstigen, widerspricht aber der Pflicht der Gemeinschaft zum nachdrücklichen Schutz des Lebens auch des unehelichen Kindes und dem Gebot der Gerechtigkeit; letzteres deshalb, weil die eheliche Mutter bei gleicher Tat mit (lebenslangem oder zeitigem) Zuchthaus bestraft wird (§§ 134, 135).

d) Die Tötung *auf Verlangen* soll künftig mit Gefängnis von 6 Monaten bis zu 5 Jahren geahndet werden (nach § 216 StGB beträgt die Mindeststrafe im Regelfall 3 Jahre Gefängnis). Bei diesem Tatbestand ist vor allem an die auf Verlangen geleistete lebenverkürzende Sterbehilfe („aktive Euthanasie") und an die verlangte „Mitnahme eines anderen in den Tod" bei geplanter Selbsttötung gedacht (S 259 E).

2. Unter einem besonderen Titel „Straftaten gegen das *werdende* Leben" stellt der Entwurf die *Abtreibung*, das gewerbsmäßige Verschaffen von Abtreibungsmitteln, die öffentliche Werbung für Abtreibungsmittel und das öffentliche Anbieten zur Abtreibung unter Strafe (§§ 140—145). Er sieht folgende Änderungen gegenüber dem geltenden Recht (§§ 218 ff. StGB) vor:

a) Bisher war das Abtreibungsverbot den „Straftaten wider das Leben" — hinter der Kindestötung (vgl. oben 1c, § 217 StGB) — eingeordnet. Durch die Neuregelung soll nach der Begründung des Entwurfs (S 261) dem Wertunterschied zwischen dem in das Leben eingetretenen Menschen, gegen den sich die Tötungsdelikte richten, und dem erst keimenden Leben, das Gegenstand der Abtreibung ist, Rechnung getragen werden.

b) Die Strafdrohung für die *Eigenabtreibung* (der werdenden Mutter) wird von Gefängnis bis zu 5 Jahren — für besonders schwere Fälle sieht § 218 Abs 1 StGB sogar Zuchthaus vor — auf Gefängnis bis zu 3 Jahren oder Strafhaft bis zu 6 Monaten herabgesetzt.

c) Die Regelstrafe für den *Fremdabtreiber* ist nicht mehr Zuchthaus (bis zu 15 Jahren) — Gefängnis soll nach § 218 Abs. 2 StGB nur in minder schweren Fällen ausgesprochen werden —, sondern Gefängnis bis zu 5 Jahren, was zugleich bedeutet, daß die Fremdabtreibung künftig nicht mehr Verbrechen, sondern Vergehen ist. Zuchthaus (bis zu 10 Jahren) wird nur noch dem Abtreiber angedroht, der gewerbsmäßig oder ohne Einwilligung der Schwangeren handelt oder der durch unsachgemäße Vornahme des Eingriffs leichtfertig den Tod oder eine schwere Körper- oder Gesundheitsschädigung der Schwangeren verursacht; auch hier tritt aber in minder schweren Fällen Gefängnis an die Stelle von Zuchthaus.

Nach der Entwurfsbegründung ist die Milderung der Strafdrohungen nicht als Abwertung des ungeborenen Lebens zu verstehen; vielmehr sollen nur überhöhte Strafrahmen beseitigt werden, „die den Rechtsanschauungen der Allgemeinheit widersprechen" und daher „in der Praxis durchweg wirkungslos bleiben" (S 262). Tatsächlich verhängen die Gerichte unter dem geltenden strengeren Recht, soweit ersichtlich, Zuchthaus für die Eigenabtreibung nie und für die Fremdabtreibung nur bei erschwerenden Umständen, z. B. bei gewerbsmäßigem Handeln des Abtreibers. Gleichwohl befremdet es, daß die Abtreibung als Vernichtung menschlichen Lebens grundsätzlich nicht mit höherer Strafe bedroht sein soll als einfache Vermögensdelikte (Diebstahl, Unterschlagung, Betrug), ja sogar mit milderer Strafe als erschwerte Formen dieser Delikte (z. B. ein Einsteigdiebstahl bei selbst geringwertiger Beute); ferner, daß die milden Strafrahmen es dem Richter künftig ermöglichen, sogar bei der schweren, insbesondere der gewerbsmäßigen Abtreibung (§ 141 E) die Strafe zur Bewährung auszusetzen und in allen Fällen der „einfachen" Abtreibung, die nur mit Gefängnis oder Strafhaft bis zu 3 Monaten geahndet werden, an Stelle der Freiheitsstrafe eine Geldstrafe auszusprechen (§ 53 E). Anderseits ist anzuerkennen, daß es der Entwurf im Gegensatz zu früheren Entwürfen (1925, 1927, 1930) ablehnt,

den Richter zu ermächtigen, in „besonders leichten Fällen" von Strafe überhaupt abzusehen, und daß er die Bestrebungen nach Straffreierklärung der Abtreibung aus Gründen der sog. ethischen, eugenischen und sozialen Indikation zurückweist (S 262 E).

3. Der Titel „Straftaten gegen die körperliche Unversehrtheit" (§§ 146 bis 156 E) umfaßt die Tatbestände der Körperverletzungen verschiedener Schwere (§§ 146—149, 151 E), der Mißhandlung Wehrloser oder Abhängiger (§ 154 E), der Überanstrengung arbeitender Kinder, Jugendlicher oder Schwangerer (§ 155, neu) und des Raufhandels (§ 156 E). Auf eine gesetzliche Regelung des stark umstrittenen *Züchtigungsrechts* der Lehrer verzichtet der Entwurf bewußt. In der Begründung (S 265) wird dazu gesagt, daß ein *bestehendes* Züchtigungsrecht die Rechtswidrigkeit der in seiner Ausübung begangenen Tat und damit die Bestrafung des Täters wegen Körperverletzung (oder Beleidigung) nach allgemeinen strafrechtlichen Grundsätzen ausschließe, daß aber die Frage, *wem* ein Züchtigungsrecht zustehe und welchen *Inhalt* (Umfang) es habe — abgesehen von den Fällen einer Einwilligung des Erziehungsberechtigten[1] oder einer Notwehrlage des Lehrers — nicht vom Strafgesetzbuch zu beantworten sei.

4. Der Titel „Ärztliche Eingriffe und Heilbehandlung" (§§ 157—162 E) regelt die Fragen der Straflosigkeit oder Strafbarkeit einmal der ärztlichen „Unterbrechung der Schwangerschaft", zum anderen von Eingriffen, die zum Zweck der Heilung vorgenommen werden. Er ist der Versuch einer gesetzlichen Fassung von Grundsätzen, die die Rechtssprechung seit langem erarbeitet hat; er verdient besondere Aufmerksamkeit.

a) Schwangerschaftsunterbrechung wegen *Gefährdung der Schwangeren* (sog. medizinische Indikation, §§ 157—159 E).

aa) § 157 E erklärt die „Abtötung einer Leibesfrucht"[2] und die „Tötung eines in der Geburt befindlichen Kindes" (sog. Perforation) durch einen *Arzt* für straflos, wenn „nach den Erkenntnissen und Erfahrungen der Heilkunde *nur*[3] durch den Eingriff die Gefahr des Todes oder eines unzumutbaren schweren Gesundheitsschadens von der Frau abgewendet werden kann".

bb) Straffrei bleibt auch der Arzt, der *irrigerweise* eine solche Gefährdung der Schwangeren oder Gebärenden annimmt. Ist ihm jedoch der Irrtum vorzuwerfen, weil er es bei der Prüfung und Abwägung der tatsächlichen Umstände an der erforderlichen Sorgfalt fehlen ließ, so wird er wegen „ärztlich unbegründeter Unterbrechung der Schwangerschaft" mit Gefängnis (bis zu 3 Jahren) oder mit Strafhaft[4] bestraft (§ 158 E).

---

[1] Daß den „Erziehungsberechtigten", d. h. jedenfalls den Eltern, ein Züchtigungsrecht zusteht, scheint der Entwurf nicht in Zweifel ziehen zu wollen.

[2] Sachgerechter wäre es, von der „Tötung" eines Kindes im Mutterleib oder einer Leibesfrucht zu sprechen.

[3] Unterstreichung des Verfassers.

[4] also der gleichen Strafe, die für die Eigenabtreibung der Schwangeren angedroht wird (§ 157 E).

cc) Auch wenn die Schwangerschaftsunterbrechung oder Perforation ärztlich indiziert ist (§ 157 E) oder der Arzt dies in unverschuldetem Irrtum annimmt (§ 158 E), macht sich der Arzt strafbar[5], falls er den Eingriff *ohne Einwilligung* der Frau oder ohne vorherige Bestätigung ihrer gesundheitlichen Gefährdung durch eine ärztliche *Gutachterstelle* vornimmt (§ 159 E).

Allerdings entfällt auch hier unter gewissen Voraussetzungen die Strafbarkeit: Im Falle der Nichteinholung der Einwilligung der Schwangeren dann, „wenn damit zu rechnen ist, daß die Frau die Einwilligung erteilen würde, diese aber nur bei einem Aufschub des Eingriffs eingeholt werden könnte, der die Frau in die Gefahr des Todes oder einer schweren Schädigung an Körper oder Gesundheit bringen würde"; im Fall der Nichteinholung der Bestätigung der ärztlichen Gutachterstelle dann, wenn der mit der Einholung verbundene Zeitaufschub die Schwangere der bezeichneten Lebens- oder Leibesgefahr aussetzte. Gleiches gilt, wenn der Arzt die genannten Voraussetzungen irrigerweise annimmt, es sei denn, daß der Irrtum vorwerfbar ist; in diesem Fall bleibt der Arzt (mit Gefängnis bis zu 2 Jahren oder mit Strafhaft) strafbar.

Wie in der Entwurfsbegründung (S 275) dazu ausgeführt wird, will der Gesetzgeber — unbeschadet der unterschiedlichen religiösen und sittlichen Beurteilung der Schwangerschaftsunterbrechung aus ärztlichen Gründen — der überwiegenden Rechtsüberzeugung in Deutschland Rechnung tragen, daß der Staat die Schwangere nicht durch Androhung von Strafe zwingen dürfe, ein Kind auszutragen, wenn damit die Gefahr des Todes oder eines unzumutbaren schweren Gesundheitsschadens für die Schwangere verbunden ist. Der Entwurf knüpft damit an die gesetzliche Regelung des Dritten Reichs[6], aber auch an die Rechtssprechung des früheren Reichsgerichts und des jetzigen Bundesgerichtshofs an, derzufolge die ärztlich „gebotene" Schwangerschaftsunterbrechung unter dem Gesichtspunkt des übergesetzlichen Notstands erlaubt ist.

Die §§ 157 bis 159 E zeichnen sich durch eine erschöpfende Erfassung aller Fallmöglichkeiten, aber auch durch schwere Verständlichkeit aus. Erst durch ihre zusammenhängende Betrachtung gewinnt man Klarheit darüber, daß der „abtreibende" Arzt (nur) unter drei Voraussetzungen straflos bleibt: Die Schwangere muß sich in einem gesundheitlichen Notstand befinden, sie muß in die Tötung des Kindes einwilligen, und die ärztliche Gutachterstelle muß die „Indikationslage" bestätigen. Fehlt eine dieser Voraussetzungen, so ist der Arzt strafbar, es sei denn, er handle in entschuldbarem Irrtum über ihr Vorliegen oder ihre ausnahmsweise Entbehrlichkeit. Die Strafsanktion ist verschieden: Wegen *Abtreibung* (§§ 140, 141 E) — im Fall der Perforation wegen *Totschlags* (§ 134 E) — wird der Arzt nur bestraft,

---

[5] mit Gefängnis in verschiedener Höhe oder mit Strafhaft.

[6] § 14 des Erbgesundheitsgesetzes vom 14. Juli 1933 (RGBl I S. 529) in der Fassung des Gesetzes vom 26. Juni 1935 (RGBl I S. 773) und Art. 2 bis 5 der Ausführungsverordnung vom 18. Juli 1935 (RGBl I S. 1035).

wenn die Schwangere *nicht* gefährdet ist und der Arzt das *weiß*. Weiß er es *nicht*, weil er sich, sei es auch noch so schuldhaft, über den Zustand der Schwangeren irrt, oder nimmt er den „Eingriff" ohne Einwilligung der Schwangeren oder ohne Bestätigung seiner Notwendigkeit durch die Gutachterstelle vor, so wird er (nur) wegen „ärztlich unbegründeter Unterbrechung der Schwangerschaft" oder wegen „eigenmächtiger Unterbrechung der Schwangerschaft" bestraft.

Diese Regelung bringt gegenüber dem geltenden Recht insofern eine Verschärfung, als gegenwärtig der Arzt, der schuldhaft über das Vorhandensein einer Lebens- oder Gesundheitsgefahr bei der Schwangeren irrt, überhaupt nicht bestraft werden kann (vgl. BGH NJW 1951, 412 Nr. 26, vgl. allerdings auch BGHSt 3,7), während er sich künftig nach § 158 E verantworten soll. Dagegen begünstigt sie den Arzt, der ohne Einwilligung oder gar gegen den ausdrücklichen Willen der Schwangeren handelt; er wurde bisher — auch bei einer Notstandslage der Schwangeren — wegen Abtreibung oder (im Fall der Perforation) wegen Totschlags bestraft, während er künftig nur wegen Mißachtung der „Freiheit der Frau zu eigener Entscheidung über ihr Schicksal" zur Rechenschaft gezogen werden soll (S 276, 277 E), und auch das nur auf den Antrag der Frau (§ 159 Abs. 5 E).

Man wird voraussetzen dürfen, daß die erörterte Privilegierung nur *dem* Arzt zugute kommen soll, der die Absicht verfolgt, Leben oder Gesundheit der Schwangeren zu retten, nicht dem Arzt, der der Schwangeren aus anderem Beweggrund „hilft", mag sich später auch herausstellen, daß ihr Leben oder ihre Gesundheit gefährdet waren (vgl. BGHSt 2, 111 für das geltende Recht). Die Privilegierung gilt nach dem ausdrücklichen Gesetzeswortlaut nur für Ärzte; *Nichtärzte* können auch beim Vorliegen eines gesundheitlichen Notstands der Schwangeren keine Straffreiheit nach § 157 E erlanlangen (vgl. BGHSt 2, 242 für das geltende Recht). Ob und wieweit ihnen im Rahmen der allgemeinen Notstandsgrundsätze (§§ 39, 40 E) Straffreiheit zuteil werden kann, wird die Rechtsprechung zu klären haben.

Die Fassung des § 157 E, die Abtötung einer Leibesfrucht oder die Tötung eines in der Geburt befindlichen Kindes sei „nicht ... strafbar", läßt offen, welcher Art der Straflosigkeitsgrund ist. Sie scheint damit denen entgegenzukommen, die aus Gewissensgründen die ärztlich indizierte Tötung der Leibesfrucht oder des Kindes zwar als *entschuldbar*, nicht aber als *gerechtfertigt* (rechtmäßig) ansehen. So ist sie aber vom Entwurf nicht gedacht; es soll vielmehr nur unentschieden bleiben, ob der eine medizinisch angezeigte Frucht- oder Kindestötung durchführende Arzt — wie es die Ärzteschaft auslegt — schon nicht tatbestandsmäßig handelt (§§ 140, 134 E) oder ob ihm „nur" ein Rechtfertigungsgrund zur Seite steht (S 274, 276 E).

Die Frage, ob die Gefährdung der Schwangeren die Tatbestandsmäßigkeit oder die Rechtswidrigkeit des ärztlichen Eingriffs ausschließt oder aber den an sich verbotenen Eingriff nur entschuldigt, ist nicht nur akademischer Natur. Tritt der Gesetzgeber der ersten Auffassung bei, so läuft

der Arzt, der — gemäß der katholischen Sittenlehre — die *gezielte* Tötung der Leibesfrucht oder des Kindes ablehnt, Gefahr, sich dem Vorwurf der unbegründeten Verweigerung ärztlicher Hilfe auszusetzen.

b) Nach § 160 des Kommissionsentwurfs sollte auch die Unterbrechung einer „aufgezwungenen Schwangerschaft" (sog. ethische Indikation) straflos sein. Als aufgezwungen in diesem Sinne sollte eine Schwangerschaft dann gelten, wenn die Frau Opfer einer Notzucht, einer schweren Schändung oder einer unfreiwilligen heterologen Insemination (vgl. nachstehend B 2 f. bb) wurde und „dringende Gründe für die Annahme sprechen, daß die Schwangerschaft auf der Tat beruht".

Durch Kabinettsbeschluß vom 8. September 1960 wurde diese Bestimmung ersatzlos gestrichen, die ethische Indikation, deren sittliche und rechtliche Problematik besonders schwierig ist, also abgelehnt.

c) *Heilbehandlung und eigenmächtige Heilbehandlung*

Nach § 161 E sind „Eingriffe und andere Behandlungen, die nach den Erkenntnissen und Erfahrungen der Heilkunde und den Grundsätzen eines gewissenhaften Arztes zu dem Zweck erforderlich sind und vorgenommen werden, Krankheiten oder Leiden zu verhüten, zu erkennen, zu heilen oder zu lindern", *nicht* als *Körperverletzungen* strafbar. Das gilt ohne Rücksicht darauf, ob die Behandlung von einem Arzt oder einem Nichtarzt (Heilpraktiker oder Laien) vorgenommen wird, ob der Kranke eingewilligt hat oder nicht und ob die Behandlung erfolgreich ist oder nicht. Wer die Heilbehandlung jedoch *ohne Einwilligung* des Kranken vornimmt, ist nach § 162 E wegen „eigenmächtiger Heilbehandlung" strafbar, es sei denn, daß die Einwilligung nicht ohne lebensgefährdenden Aufschub der Behandlung eingeholt werden könnte und damit zu rechnen ist, daß der Kranke, könnte er rechtzeitig befragt werden, die Einwilligung erteilen würde.

Diese gesetzliche Regelung soll verhindern, daß die medizinisch angezeigte und kunstgerecht durchgeführte Heilbehandlung (Operation usw.) den Arzt nur wegen des Fehlens der Einwilligung des Kranken der Bestrafung wegen *Körperverletzung* aussetzt. So ist es nach dem geltenden Recht, wobei zu beachten ist, daß nach der Rechtsprechung eine *wirksame* Einwilligung in die Heilbehandlung nur vorliegt, wenn sie der Patient in voller Kenntnis der Notwendigkeit und der Gefahren der Behandlung erklärt. Das setzt eine umfassende Aufklärung des Kranken über die Art und Schwere seines Leidens voraus, die von ärztlicher Seite vor allem bei zweifelhaften Heilungsaussichten (Krebs u. a. m.) abgelehnt wird.

5. Der (5.) Titel „Straftaten gegen die persönliche Freiheit" faßt die Strafvorschriften gegen Freiheitsberaubung, erpresserischen Kindesraub, Verschleppung, politische Verdächtigung, Bedrohung, Nötigung und Hausfriedensbruch (§§ 163 bis 172 E), der (6.) Titel „Beleidigung" die Strafvorschriften gegen üble Nachrede, Verleumdung, Kundgabe von Mißachtung (Formalbeleidigung), Beleidigung von Persönlichkeiten des politischen Lebens und Verunglimpfung des Andenkens Verstorbener (§§ 173 bis 181 E)

zusammen. Die Straftatbestände sind im wesentlichen denen des geltenden Rechts nachgebildet und bedürfen vom weltanschaulichen Standpunkt her keiner näheren Erörterung. Hervorgehoben sei nur, daß § 176 E — wie § 187a StGB — den erhöhten Schutz gegen öffentliche Beleidigungen auf Persönlichkeiten des *politischen* Lebens beschränkt. Das ist nicht unbedenklich. Man kann die Ansicht vertreten, daß, wenn schon die zu öffentlichem Wirken berufenen und deshalb der Kritik besonders ausgesetzten Personen verstärkt gegen üble Nachreden geschützt werden sollen, dieser Schutz *allen* im öffentlichen Leben stehenden Persönlichkeiten, nicht nur den Politikern (größten und kleinsten Formats) zugute kommen soll.

6. Großenteils ohne Vorbild im geltenden Recht sind die Strafvorschriften des 7. Titels gegen die „Verletzung des persönlichen Lebens- und Geheimnisbereichs" (§§ 182 bis 186 E). Ihre Dringlichkeit wird jedem klar, der sich einerseits die Breiten- und Tiefenwirkung der modernen Nachrichtenmittel (Presse, Rundfunk, Fernsehen) und die technische Vollendung allgemein zugänglicher Aufnahmegeräte (Kleinstkameras, Abhörgeräte, Tonträger), anderseits die zunehmende Sucht der Massen nach sensationellen und peinlichen Berichten aus der Intimsphäre anderer vor Augen hält.

a) § 182 E (sog. *Indiskretionstatbestand*) verbietet die öffentliche Erörterung fremder Privatangelegenheiten. Danach soll bestraft werden, wer „ohne verständigen Grund eine ehrenrührige Behauptung tatsächlicher Art über das Privat- oder Familienleben eines anderen, die das öffentliche Interesse nicht berührt, öffentlich, in einer Versammlung oder durch Verbreiten von Schriften, Tonträgern, Abbildungen oder Darstellungen aufstellt oder verbreitet". Der Wahrheitsbeweis ist ausgeschlossen. Eine Bestrafung wegen übler Nachrede oder Verleumdung neben § 182 E ist nicht möglich.

Nach der Entwurfsbegründung (S 310) zählen zum „Privat- oder Familienleben" alle Angelegenheiten, die keine Beziehung zur Stellung und zu dem Wirken des Betroffenen in der Gemeinschaft haben, insbesondere nicht seine Rechten und Pflichten gegenüber der Gemeinschaft berühren. Durch die Bezugnahme auf das „öffentliche Interesse" soll vermieden werden, daß der Öffentlichkeit auch solche Vorgänge kraft strafrechtlicher Sanktion vorenthalten werden, die zwar Privatangelegenheiten im vorgenannten Sinn, ausnahmsweise aber doch für die Allgemeinheit bedeutsam sind; so etwa Besonderheiten der persönlichen Lebensführung eines Wahlkandidaten, die Rückschlüsse auf seine Eignung als Volksvertreter oder Regierungsmitglied zulassen. „Ohne verständigen Grund" handelt, wer sich bei der Verbreitung fremder Privatangelegenheiten von Sensationslust, Gewinnsucht oder einem sonstigen nicht billigenswerten Beweggrund leiten läßt.

Wie nicht anders zu erwarten war, wittert vor allem die Presse im § 182 E eine Gefahr für die Freiheit ihrer Berichterstattung.

b) § 183 E bedroht die „Verletzung der Vertraulichkeit des Wortes" mit Strafe. Er wendet sich gegen den *Mißbrauch von Tonträgern* (Tonbändern, Schallplatten und anderer Vorrichtungen zur wiederholten Wiedergabe von

Tonfolgen) und *Abhörgeräten* (z. B. eingebauter Mikrophone oder Stethoskope) zur heimlichen Aufnahme oder zum Abhören nichtöffentlicher Gespräche.

c) Nach § 184 E soll der bestehende *Schutz des Briefgeheimnisses* (§ 299 StGB) auf den Fall erstreckt werden, daß jemand unter Anwendung technischer Mittel oder Verfahren, die eine Öffnung des verschlossenen Schriftstücks überflüssig machen, z. B. mit Hilfe einer Durchleuchtungsvorrichtung, unbefugt von dem Inhalt Kenntnis nimmt.

d) § 185 E wendet sich gegen den „Bruch von Privatgeheimnissen durch Inhaber einer Vertrauensstellung". Er hält sich an den § 300 StGB, erweitert aber den Täterkreis über die Angehörigen der *Heilberufe* mit staatlich geregelter Ausbildung (Ärzte, Zahnärzte, Apotheker, Krankenpfleger und -schwestern) und der *Rechts- und Steuerberatungsberufe* (Rechtsanwälte, Notare, Wirtschafts- und Buchprüfer, Steuerberater) hinaus auf die *Berufspsychologen* mit staatlich anerkannter wissenschaftlicher Abschlußprüfung und das *Verwaltungspersonal* der Kranken- und Lebensversicherungsunternehmen, kassenärztlichen Vereinigungen und privatärztlichen Verrechnungsstellen. Fürsorger und Wohlfahrtspfleger werden dagegen nicht in die Vorschrift einbezogen.

e) § 186 E stellt den Bruch fremder Privat- und Betriebs- oder Geschäftsgeheimnisses durch *Amtsträger* und „für den öffentlichen Dienst besonders Verpflichtete" auch dann unter Strafe, wenn keine wichtigen öffentlichen Interessen gefährdet werden (vgl. § 353b StGB, § 471 E).

Auf ein strafrechtliches Verbot der ungenehmigten Veröffentlichungen fremder Bilder und vertraulicher Aufzeichnungen sowie auf eine zusammenfassende Regelung des Schutzes der Geschäfts- und Betriebsgeheimnisse verzichtet der Entwurf (S 307 E).

B. Straftaten gegen die Sittenordnung

1. Der 1. Teil dieses zweiten Abschnitts des Besonderen Teils erstrebt den *Schutz des religiösen Friedens und der Totenruhe.*

a) Wegen *Gotteslästerung* macht sich strafbar (§ 187 E), wer „öffentlich, in einer Versammlung oder durch Verbreiten von Schriften, Tonträgern, Abbildungen oder Darstellungen *Gott* durch Beschimpfung in einer Weise lästert, die *geeignet* ist, das *allgemeine* religiöse Empfinden zu verletzen"[7].

Diese Neufassung des Gotteslästerungsparagraphen setzt nicht mehr den Nachweis voraus, daß jemand *tatsächlich* Ärgernis genommen hat; es genügt vielmehr, daß sich jemand in seinem religiösen Empfinden verletzt fühlen *konnte* („geeignet ist, . . ."). Nach dem geltenden § 166 StGB kann eine noch so grobe Beschimpfung Gottes nicht geahndet werden, wenn sie bei denen, zu deren unmittelbarer Kenntnis sie kam,

[7] Unterstreichungen des Verfassers.

wegen religiöser Gleichgültigkeit oder Gefühlsroheit keinen Anstoß erregte. Als geschütztes Rechtsgut schwebt dem Entwurf das „allgemeine religiöse Empfinden" vor, nicht Gott selbst, weil dieser „als höchstes Wesen menschlichen Schutzes durch das Strafrecht nicht bedarf" (S 318 E). Letzteres ist im Kern wohl richtig; es ist aber kaum eine überzeugende Begründung dafür, nicht die (objektive) Ehre Gottes, sondern das (subjektive) religiöse Empfinden von Menschen als Schutzgegenstand der Strafdrohung anzusehen. Nicht nur nach christlicher Auffassung kann Gott durch Gebet und Opfer unmittelbar geehrt werden; folgerichtig kann er umgekehrt durch Beschimpfung oder Verspottung „entehrt" werden. Diese Entehrung zu verhindern, muß Zweck einer Strafvorschrift gegen Gotteslästerung sein, und zwar in erster Linie aus Verantwortung gegenüber Gott selbst, nicht aus Rücksicht auf die Gefühle von Menschen. Welche bedenklichen Folgerungen sich aus der gegenteiligen Auffassung des Entwurfs ergeben, zeigt die Beschränkung der Strafbarkeit auf gotteslästerliche Äußerungen, die geeignet sind, das „allgemeine" religiöse Empfinden zu verletzen. Damit soll ausgeschlossen werden, daß das „übersteigerte religiöse Empfinden einzelner" zum Maßstab der Strafwürdigkeit wird (S 319 E). So verständlich dieser Vorbehalt — vom Standpunkt des Entwurfs — an sich scheinen mag, ist nach den Erfahrungen der letzten Zeit zu § 166 StGB doch zu befürchten, daß manche Gerichte *jedes* religiöse Empfinden als „übersteigert" ansehen und die Bestrafung von Gotteslästerungen auch in Fällen unterlassen werden, die der Gesetzgeber zweifellos bestraft wissen wollte.

b) Nach § 188 E wird wegen „Beschimpfung einer Religionsgesellschaft" bestraft, wer öffentlich oder quasiöffentlich (vgl. vorstehend zu § 187 E) „eine im Inland bestehende Religionsgesellschaft, ihren Glauben, ihre Einrichtungen oder ihre Gebräuche in einer Weise beschimpft, die geeignet ist, das religiöse Empfinden ihrer Angehörigen zu verletzen".

Abweichend vom geltenden Recht (§ 166 StGB) werden die *christlichen Kirchen* nicht mehr besonders hervorgehoben und der Strafschutz nicht mehr auf diese und andere Religionsgesellschaften des *öffentlichen Rechts* beschränkt (sog. Gleichberechtigung aller inländischen Religionsgemeinschaften); der Gefahr, daß auch Zusammenschlüsse weniger Personen mit verworrenen Glaubensvorstellungen und seltsamen oder gar anstößigen Gebräuchen nach § 188 E geschützt werden, glaubt der Entwurf durch das Tatbestandsmerkmal der „Religionsgesellschaft" ausreichend vorzubeugen. Neu und zu begrüßen ist, daß künftig auch Beschimpfungen des *Glaubens* einer Religionsgesellschaft, nicht nur solche ihrer Einrichtungen und Gebräuche, bestraft werden sollen; dadurch kann mancher Auslegungszweifel vermieden werden.

c) Nach § 189 E werden folgende Handlungen als „Störung des Gottesdienstes" unter Strafe gestellt:

aa) Die *Verhinderung des Gottesdienstes* oder einer einzelnen gottesdienstlichen Handlung (wie der Taufe oder kirchlichen Trauung) einer in-

ländischen Religionsgesellschaft durch Gewalt oder Drohung mit einem empfindlichen Übel;

bb) Die *Verhinderung der Teilnahme* am Gottesdienst oder an einzelnen gottesdienstlichen Handlungen mittels Gewalt oder Drohung (z. B. mit wirtschaftlichen Nachteilen);

cc) Die absichtliche oder wissentliche *Störung des Gottesdienstes* oder einer einzelnen gottesdienstlichen Handlung;

dd) Die *Verübung beschimpfenden Unfugs* an einem dem Gottesdienst gewidmeten Ort.

Hervorzuheben ist, daß künftig auch Gottesdienste geschützt werden, die *außerhalb* von Kirchen oder andern dem Gottesdienst gewidmeten Räumen — im Freien — abgehalten werden, z. B. Prozessionen; das ist nach § 167 StGB nicht der Fall.

d) § 190 E wendet sich gegen die Verhinderung und die Störung von Bestattungsfeiern, § 191 E gegen die Störung der Totenruhe. Nach der erstgenannten Vorschrift werden künftig auch *nicht*religiöse Bestattungsfeiern geschützt sein. § 191 Abs. 3 E will der unbefugten Wegnahme von Grabschmuck in Fällen steuern, in denen eine Bestrafung wegen Diebstahls nicht möglich ist. Die eigenmächtige (d. h. ohne Einwilligung der Angehörigen vorgenommene) Leichenöffnung ist nicht unter Strafe gestellt.

2. Im 2. Titel sind die „Straftaten gegen Ehe, Familie und Personenstand" geregelt.

a) Der Beischlaf zwischen Verwandten auf- und absteigender Linie *(Blutschande)* soll Verbrechen bleiben; er soll an den Verwandten aufsteigender Linie in der Regel mit Zuchthaus (dessen Höchstmaß von bisher 5 auf 10 Jahre erhöht wird), an den Verwandten absteigender Linie mit Gefängnis (bis zu 2 Jahren) geahndet werden (§ 192 E). Auch die Strafbarkeit des Beischlafs zwischen *Geschwistern* wird beibehalten. Dagegen soll die des Beischlafs zwischen *Verschwägerten* (uneigentliche Blutschande) beseitigt werden. Der häufigste Fall dieser Art, der Geschlechtsverkehr von Stiefeltern mit ihren im Haushalt lebenden Stiefkindern, ist jedoch als „Unzucht mit Schutzbefohlenen" (§ 211 E) auch künftig mit Strafe bedroht.

b) Der *Ehebruch* soll strafbar bleiben (§ 193 E). Dieser Straftatbestand war und ist heftig umstritten; er beschäftigt die Gerichte trotz der Vielzahl der zweifellos vorkommenden Ehebrüche selten, wird deshalb von den Rechtsunterworfenen nicht ernst genommen und dient bisweilen der Erpressung oder Rache. Gleichwohl hält der Entwurf an ihm fest, weil er von ihm eine sittenprägende und sittenerhaltende Wirkung erwartet und weil er in ihm den Ausdruck des Bekenntnisses der Rechtsgemeinschaft zur Ehe als einer der tragenden Grundlagen unseres Zusammenlebens sieht (S 324 E); das Höchstmaß der Strafe soll sogar von bisher 6 Monaten auf ein Jahr Gefängnis erhöht werden. Anderseits soll eine Verurteilung — wie nach § 172 StGB — nur zulässig sein, wenn die Ehe wegen des Ehebruchs geschieden worden ist und der verletzte Ehegatte Strafantrag gestellt hat.

c) Die Strafvorschriften gegen *Doppelehe* und *Ehebetrug* (einschließlich der Ehenötigung) sollen im wesentlichen unverändert aus dem geltenden Recht übernommen werden (§§ 170, 172 StGB; §§ 194, 195 E).

d) Gleiches gilt für die Tatbestände des Muntbruchs (Kinderraubs), der Verletzung der Fürsorge- oder Erziehungspflicht mit der Gefahr der sittlichen oder körperlichen Verwahrlosung des Kindes, der Verletzung der Aufsichtspflicht gegenüber Kindern und Jugendlichen (die strafbare Handlungen begehen), der Verletzung der gesetzlichen Unterhaltspflicht, der Verletzung der Hilfspflicht gegenüber einer Schwangeren und die Fälschung des Personenstandes (§§ 143, 169, 170b, c und d, 235, 237, 361 Nr. 9 StGB; §§ 196, 198 bis 202 E).

e) Wegfallen soll künftig außer der unter a) erwähnten sog. uneigentlichen Blutschande (zwischen Verschwägerten) der Straftatbestand der böswilligen Veräußerung, Zerstörung oder Beiseiteschaffung von Familienhabe (§ 170a StGB); ihm kommt in der Praxis keine Bedeutung zu.

f) Völlig neue Tatbestände werden mit den §§ 197, 203 E geschaffen.

aa) Die Strafvorschrift gegen das „Verlassen eines Kindes" (§ 197 E) soll die Fälle erfassen, in denen Eltern, insbesondere uneheliche Mütter, ihre Kinder im Stich lassen, z. B. in Warenhäusern, Bahnhofwartesälen, vor Krankenhäusern oder Kinderheimen absetzen oder zurücklassen, um sich ihrer zu entledigen (S 327 E). Wegen Aussetzung (§ 221 StGB, § 139 E) können solche Eltern meist nicht bestraft werden, weil ihnen der Vorsatz der Lebensgefährdung des Kindes fehlt oder nicht nachweisbar ist.

bb) § 203 E regelt die *künstliche Samenübertragung*. Ihre sittliche und sozialethische Beurteilung ist auch in Deutschland Gegenstand lebhafter Erörterungen. Sie hat sich seit dem zweiten Weltkrieg besonders in den USA eingebürgert. Wieweit sie in Deutschland verbreitet ist, weiß man nicht; man rechnet aber auch hier mit einer nicht unerheblichen Zahl von Anhängern.

Der Entwurf spricht sich *für* das Verbot der künstlichen Samenübertragung aus, den Fall ausgenommen, daß durch einen Arzt Samen eines Ehemannes auf dessen Ehefrau mit Einwilligung beider Ehegatten übertragen wird (sog. homologe Insemination, die meist in der Beischlafsbehinderung eines Ehegatten ihren Anlaß hat). Unter Strafe gestellt werden sollen demnach die Samenübertragung bei unverheirateten Frauen und die Übertragung von Samen anderer Männer als der eigenen Ehemänner bei verheirateten Frauen *(heterologe Insemination);* ferner die homologe Insemination, wenn nicht die Einwilligung beider Ehegatten vorliegt oder wenn der Eingriff durch den Nichtarzt vorgenommen wird. Eine ausführliche Begründung hierzu findet sich S 331 ff. E.

Die Vorschrift des § 203 E ist so aufgebaut, daß im Absatz 1 die Übertragungshandlung des Dritten (die wahrscheinlich seltene Selbstinsemination der Frau soll straflos bleiben) mit Gefängnis bis zu 3 Jahren und im Absatz 2 die Zulassung der Samenübertragung durch die Frau mit Gefäng-

nis bis zu 2 Jahren oder mit Strafhaft bedroht werden. Wird die Übertragung ohne Einwilligung der Frau vorgenommen, so ist die Strafe bei der heterologen und der homologen Insemination Gefängnis von 6 Monaten bis zu 10 Jahren. Die Mitwirkung des Samenspenders sowie des Ehemannes bei der heterologen Insemination ist nur als (Anstiftung oder) Beihilfe zur Tat des Samenübertragers strafbar. Die Verlegung des Tatortes ins Ausland schützt deutsche Beteiligte nicht vor Strafe (§ 5 Abs. 1 Nr. 13 E).

3. Der 3. Teil des zweiten Abschnittes umfaßt die Straftatbestände zum Schutz der *geschlechtlichen Sittlichkeit.*

Auf diesem Gebiet sieht sich der Gesetzgeber in besonderem Maße gegensätzlichen Anschauungen über die Befugnis des Staates zu Eingriffen in den persönlichen Bereich menschlicher Beziehungen und über den Umfang der der Einzelperson zustehenden Freiheiten gegenüber. Das hat auch in den Vorschriften des Entwurfs seinen Niederschlag gefunden.

a) Unbestritten ist (nur) die Pflicht des Staates zum Schutz der geschlechtlichen *Freiheit.* Notzucht, Nötigung zur Unzucht, Schändung und Entführung zur Unzucht werden aus dem geltenden Recht übernommen (§§ 176 Abs. 1 Nr. 1 und 2, 177, 178, 236 StGB; §§ 204 bis 209 E). Der Tatbestand der Nötigung zur Unzucht erstreckt sich künftig auch auf Männer (vgl. § 175a Abs. 1 Nr. 1 StGB). Neu ist ferner die Unterscheidung zwischen (einfacher) Schändung und schwerer Schändung. Einfache Schändung ist der Mißbrauch geisteskranker, hochgradig schwachsinniger, willenloser, bewußtloser oder zum körperlichen Widerstand unfähiger Personen (Männer und Frauen) zur „Unzucht"; schwere Schändung ist der Mißbrauch derart widerstandsunfähiger *Frauen* zum außerehelichen Beischlaf.

b) Die zum Schutz der *Jugend* unentbehrlichen Tatbestände der „Unzucht mit Kindern" (bis zu 14 Jahren) und der „Unzucht mit Abhängigen" (§§ 176 Abs. 1 Nr. 3, 174 StGB) sollen grundlegend umgestaltet werden (§§ 210 bis 212, 214, 215 E). Dadurch wird der Bereich des strafbaren Verhaltens gegenüber dem jetzigen Rechtszustand teilweise eingeschränkt, in gewisser Hinsicht aber auch erweitert. Hervorgehoben zu werden verdient, daß als Regelstrafe nicht mehr Zuchthaus, sondern Gefängnis vorgesehen ist.

c) Die (einfache) gleichgeschlechtliche Unzucht zwischen *Männern* (§ 175 StGB) soll, obwohl sie „nach der weitaus überwiegenden Auffassung der deutschen Bevölkerung als eine verachtenswerte Verirrung anzusehen ist, die geeignet ist, den Charakter zu zerrütten und das sittliche Gefühl zu zerstören" (S 348 E), nicht mehr allgemein, sondern nur noch dann (mit Gefängnis von 1 Monat bis zu 3 Jahren) bestraft werden, wenn sie in der besonders anstößigen Form beischlafsähnlicher Handlungen oder mit oder gegenüber Männern unter 21 Jahren getrieben wird (§ 216 E). Die häufig vorkommende wechselseitige (oder gleichzeitige) Onanie unter Männern über 21 Jahren würde demnach nicht mehr strafbar sein.

Die *schweren* Fälle gleichgeschlechtlicher Unzucht zwischen Männern — das Unzuchttreiben unter Ausnutzung eines Abhängigkeitsverhältnisses, nach

vorausgegangener Verführung oder in gewerbsmäßiger Form — sollen unverändert strafbar bleiben; nur tritt auch hier an die Stelle von Zuchthaus als Regelstrafe Gefängnis (§ 217 E)[8].

d) Die Strafvorschriften gegen die Unzucht mit Tieren (Sodomie), die Erregung öffentlichen Ärgernisses, die Verbreitung unzüchtiger Schriften und Sachen, das öffentliche Anpreisen ansteckungs- und empfängnisverhütender Mittel und Verfahren sowie die öffentliche Werbung für unzüchtigen Verkehr (§§ 218 bis 222 E) schließen sich im wesentlichen an die entsprechenden Vorschriften des geltenden Strafgesetzbuchs an (§§ 175b, 183, 184).

Zu erwähnen ist, daß als Erregung öffentlichen Ärgernisses künftig auch ein Verhalten gelten soll, das eine Bereitschaft zur Unzucht zwischen Männern erkennen läßt, und daß als Verbreiten unzüchtiger Schriften auch die Ein- und Ausfuhr solcher Schriften zum Zweck des Vertriebs im Bestimmungsland verboten sein soll. Anderseits soll auch die öffentliche Werbung für Mittel, die nur der Empfängnisverhütung, nicht auch der Verhütung der Ansteckung mit Geschlechtskrankheiten dienen, nur dann strafbar sein, wenn sie Sitte oder Anstand verletzt. Zur Frage, unter welchen Voraussetzungen das Feilhalten von Verhütungsmitteln in Münzautomaten Sitte oder Anstand verletzt, enthält sich der Entwurf unter Hinweis auf den neuen § 41a der Gewerbeordnung einer eigenen Stellungnahme (S 357 E); sie war in der letzten Zeit Gegenstand widersprüchlicher Entscheidungen zahlreicher Gerichte, darunter des Bundesgerichtshofs und des Bundesverwaltungsgerichts, sowie heftiger Auseinandersetzungen im Schrifttum, wobei die Befürworter einer großzügigen Zulassung des Präservativverkaufs zahlenmäßig weit überwogen.

Zu vermissen ist in diesem Zusammenhang ein strafrechtliches Verbot des unverlangten Zusendens von Schriften und Prospekten über ansteckungs- und empfängnisverhütende Mittel (samt entsprechenden „Aufklärungen") an beliebige Personen; ferner ein Verbot unzüchtiger Schaustellungen, wie Striptease-Vorführungen u. ä. Ernstlicher Prüfung wert wäre auch die Frage, ob das Merkmal „unzüchtig" im § 220 E (Verbreitung und öffentliche Ausstellung unzüchtiger Schriften, Abbildungen und Darstellungen) angesichts der engen Auslegung des gleichen Begriffs im § 184 StGB durch die Rechtsprechung ausreicht, um der zunehmenden Schamlosigkeit von „Magazinen", Illustrierten und Kinoreklamen mit Nachdruck entgegenzutreten; die Erfahrungen der Vergangenheit und der Gegenwart machen das unwahrscheinlich.

c) Neu sind die Vergehenstatbestände der gemeinlästigen und der jugendgefährdenden Ausübung der gewerbsmäßigen Unzucht (§§ 223, 224 E). Das geltende Recht (§ 361 Nr. 6 und 6a bis c StGB) droht hierfür nur Haft bis zu 6 Wochen, der Entwurf droht dagegen Gefängnis bis zu 9 Monaten oder

[8] Der schwere Fall *erzwungener* gleichgeschlechtlicher Unzucht (§ 175a Nr. 1 StGB) fällt künftig unter den allgemeinen Tatbestand der Nötigung zur Unzucht (§ 206 E, vgl. oben a).

Strafhaft bis zu 4 Wochen an. Im Einführungsgesetz zum neuen Strafgesetzbuch sollen die Landesregierungen außerdem ermächtigt werden, die Ausübung der Gewerbsunzucht in kleineren Gemeinden überhaupt und in größeren Gemeinden für einzelne Bezirke zu verbieten; eine Zusammenfassung von Dirnen in Bordellen (Kasernierung) soll nicht erlaubt sein.

f) Die Strafdrohungen gegen die Förderung fremder Unzucht: Kuppelei, Menschenhandel und Zuhälterei (§§ 226 bis 230 E) werden aus dem geltenden Recht übernommen. Jedoch soll das (uneigennützige) Verkuppeln von Angehörigen und Schutzbefohlenen — die Ehefrau ausgenommen — nur dann strafbar sein, wenn die verkuppelte Person noch nicht 18 Jahre alt ist (Begründung S 362 f. E), und die *schwere* Kuppelei — als welche künftig auch das Zuführen einer Frau oder eines Mannes zur gewerbsmäßigen Unzucht gilt — sowie die Zuhälterei sollen nicht mehr mit Zuchthaus, sondern mit Gefängnis nicht unter 6 Monaten geahndet werden.

4. Auch die Straftatbestände des 4. und 5. Titels des zweiten Abschnitts, nämlich des Unterlassens der Hilfeleistung bei Unglücksfällen oder gemeiner Gefahr und die Tierquälerei, schließen sich denen des geltenden Rechts an (§§ 330c StGB, § 9 Abs. 1 Tierschutzgesetz; §§ 232, 233 E).

C. Straftaten gegen das Vermögen

Hierunter fallen: Diebstahl und Unterschlagung (§§ 235 bis 244 E), Raub und Gewaltanwendung nach Diebstahl (§§ 245 bis 248), Sachbeschädigung und Sachentziehung (§§ 249 bis 251), Betrug und Erpressung (§§ 252 bis 262), Untreue (§§ 263, 264), Wucher (§§ 265 bis 267), die Vereitelung von Gläubigerrechten im Konkurs und außerhalb des Konkurses (§§ 268 bis 275), Jagd- und Fischwilderei (§§ 276 bis 285), Hehlerei und Begünstigung (§§ 286 bis 290).

Zu diesem umfangreichen, für das materielle Wohlergehen und das geordnete Zusammenleben der Staatsbürger äußerst bedeutsamen dritten Abschnitt des Besonderen Teils sei an dieser Stelle nur bemerkt, daß dem Gottesdienst oder der religiösen Verehrung gewidmete Gegenstände wie bisher durch erhöhte Strafdrohungen gegen Diebstahl und Sachbeschädigung geschützt werden sollen (§§ 236 Nr. 3, 250 Abs. 1 Nr. 1 E).

D. Straftaten gegen die öffentliche Ordnung

1. Die Straftatbestände zum Schutz des *Gemeinschaftsfriedens* sind im wesentlichen die gleichen wie im geltenden Recht. Hierher gehören insbesondere die öffentliche Aufforderung zum Ungehorsam gegen Gesetze, Verordnungen und allgemeine Verwaltungsakte, die öffentliche Aufforderung zu Straftaten, die Belohnung oder öffentliche Billigung von Verbrechen, die Gründung oder Förderung verbrecherischer Vereinigungen, die Volksverhetzung und der Mißbrauch von Titeln, Uniformen und Abzeichen (§§ 291 bis 302 E).

Hervorzuheben ist der Tatbestand der Volksverhetzung (§ 298 E). Er soll

nach den bitteren Erfahrungen der Vergangenheit der gehässigen und böswilligen Diffamierung von Teilen des Volkes, besonders nationaler, rassischer, religiöser oder volkstumsmäßig bestimmter Bevölkerungsgruppen (sog. Gruppenhetze) vorbeugen.

Neu ist die Strafvorschrift gegen den „Mißbrauch von Notrufen".

Nach § 302 E sollen wie bisher (§ 132a StGB) auch kirchliche Amtsbezeichnungen, Titel, Würden, Amtskleidungen und Amtsabzeichen sowie Berufstrachten und -abzeichen religiöser Vereinigungen und Genossenschaften gegen Mißbrauch geschützt werden. Allerdings ist für Vergehen dieser Art nicht mehr Gefängnis, sondern nur noch Strafhaft vorgesehen.

2. Es folgen die Straftaten gegen die Sicherheit des *Rechts- und Geldverkehrs*. Hierunter fallen vor allem die Fälschung, Verfälschung oder Unterdrückung von Urkunden, Beweisanzeichen, Tonträgern und technischen Aufzeichnungen, die sog. Falschbeurkundung im Amt und die sog. mittelbare Falschbeurkundung (sie haben inhaltlich unwahre Beurkundungen in öffentlichen Büchern und Registern zum Gegenstand), die Herstellung und das Inverkehrbringen von Falschgeld, falschen amtlichen Wertzeichen und von Wertpapieren (§§ 303 bis 319 E). Sie sollen hier ebenso wenig erörtert werden wie die

3. *Gemeingefährlichen Straftaten*. Hierher gehören insbesondere die Brandstiftung und die Herbeiführung einer Brandgefahr, die Gefährdung von Menschen und Sachwerten durch Explosionen mittels Freisetzung von Kernenergie oder Anwendung von Sprengstoffen oder durch radioaktive oder sonst jonisierende Strahlen, die Gefährdung von Menschen durch giftige Gase, die Entfesselung von Naturkräften (Lawinen, Erdverschüttungen, Herbeiführung von Überschwemmungen), die Vergiftung von Brunnenwasser, die Vergiftung von Lebensmitteln, Arzneimitteln und Bedarfsgegenständen, die Verbreitung übertragbarer Krankheiten unter Menschen oder von Krankheitserregern oder Schädlingen unter Tieren und Pflanzen, die Sabotage an lebenswichtigen Betrieben (§§ 320 bis 341 E).

4. In dem Titel *„Verkehrsstraftaten"* (§§ 342 bis 350 E) sind Verkehrszuwiderhandlungen und sonstige mit dem Verkehr zusammenhängende Straftaten geregelt, die wegen ihrer Gefährlichkeit für die Allgemeinheit und wegen des ihnen innewohnenden sozial-ethischen Unrechtsgehalts kriminellen Charakter haben, nämlich die vorsätzliche oder fahrlässige Gefährdung des Bahn-, Schiffs- oder Luftverkehrs und die vorsätzliche oder fahrlässige Gefährdung des Straßenverkehrs durch bestimmte im Gesetz umschriebene Verhaltensweisen, das Fahren im Zustande alkoholbedingter Fahruntüchtigkeit („Trunkenheit im Verkehr", das derzeit nur Übertretung ist, falls der Täter niemanden besonders gefährdet), die Verkehrsflucht (Unfallflucht), der räuberische Angriff auf Kraftfahrer und die Gefährdung von Schiffen und Luftfahrzeugen durch Bannware. Als Strafen sind im allgemeinen Gefängnis, für besonders verwerfliche Ausführungsarten Zuchthaus angedroht.

5. Unter dem Titel „Mißbrauch von *Rauschmitteln*" (§§ 351 bis 353) übernimmt der Entwurf aus dem geltenden Recht die Tatbestände des schuldhaften Sichberauschens (der „Volltrunkenheit", § 330a StGB) und der Gefährdung einer Entziehungskur durch Abgabe alkoholischer Getränke oder anderer Rauschmittel (§ 330b StGB). Neu ist die Strafvorschrift gegen das Verabreichen alkoholischer Getränke an Betrunkene durch Gast- und Schankwirte und Kleinhändler.

6. Unter dem Begriff *„Gemeinlästige* Straftaten" werden Bettelei, Landstreicherei und das Anhalten von Kindern und Jugendlichen zum Betteln mit Gefängnis (bis zu 9 Monaten) oder Strafhaft (bis zu 4 Wochen) bedroht (§§ 354 bis 356 E). Sie sind nach dem geltenden Recht nur Übertretungen und mit Haft bis zu 6 Wochen ahndbar.

7. Der Bekämpfung des *Glückspiels* dienen die §§ 357 bis 360 E.

F. Straftaten gegen den Staat und seine Einrichtungen

Der fünfte Abschnitt des Besonderen Teils enthält die Strafvorschriften gegen Hochverrat und Staatsgefährdung (§§ 361 bis 382), Landesverrat (§§ 383 bis 394), Nötigung von Verfassungsorganen (§§ 395 bis 399), Beeinträchtigung von Wahlen und Abstimmungen (§§ 400 bis 409), Gefährdung der Landesverteidigung (§§ 410 bis 417), Auflehnung gegen die Staatsgewalt (Beamtennötigung, Widerstand gegen die Staatsgewalt, Gefangenenmeuterei, Gefangenenbefreiung; Verwahrungsbruch, Verstrickungs- und Siegelbruch, Beschädigung amtlicher Anschläge; §§ 418 bis 430), Gefährdung der Rechtspflege (§§ 431 bis 459) und Straftaten gegen den öffentlichen Dienst (§§ 460 bis 477).

a) Im Titel „Gefährdung der Rechtspflege" werden sehr verschiedene, eine geordnete Rechtsfindung bedrohende Verhaltensweisen unter Strafe gestellt. Vorweg stehen die *Aussagedelikte,* nämlich die falsche uneidliche Aussage, der Meineid, die falsche Versicherung an Eides Statt, das Herbeiführen einer falschen Aussage, der fahrlässige Falscheid und die leichtfertige falsche Versicherung an Eides Statt. Das schwerste Aussagedelikt bleibt der Meineid, d. h. der vorsätzlich falsche Schwur. Der Entwurf zählt ihn jedoch, von besonders schweren Fällen abgesehen (§ 433), nicht mehr zur Hochkriminalität und sieht daher als Regelstrafe nicht mehr — wie das geltende Recht (§ 154 StGB) — Zuchthaus, sondern Gefängnis vor.

„Andere Straftaten gegen die Rechtspflege" sind teils solche, die von *jedermann* begangen werden können (wissentlich falsche Verdächtigung eines anderen, eine Straftat oder eine Dienstpflichtverletzung begangen zu haben, Vortäuschen einer Straftat, Strafvereitelung [sog. persönliche Begünstigung], Nichtanzeige von Verbrechen, Vernichtung oder Unterdrükkung von Beweismitteln, Störung der Strafrechtspflege, verbotene Mitteilungen aus Gerichtsverhandlungen), teils solche, deren Täter nur *Amtsträger* sein können (Strafvereitelung im Amt, Aussageerpressung, Rechtsbeu-

gung, Verfolgung Unschuldiger, Strafvollstreckung gegen Unschuldige, Parteiverrat).

Von der Verpflichtung zur *Verbrechensanzeige* befreit sind Geistliche hinsichtlich dessen, was ihnen in ihrer Eigenschaft als Seelsorger anvertraut worden ist (§ 450 Abs. 1 E); ferner unter gewissen Voraussetzungen Rechtsanwälte, Verteidiger und Ärzte (§ 450 Abs. 2 E).

Eine wichtige Neuschöpfung des Entwurfs ist der Tatbestand der „Störung der Rechtspflege" (§ 452). Sein Anliegen ist die Sicherung der *inneren* Unabhängigkeit der Gerichte, vor allem der Entscheidungsfreiheit der Laienrichter und der Unbefangenheit von Zeugen und Sachverständigen. Um diese vor sachfremden Einflüssen zu bewahren, aber auch um den Angeklagten zu schützen, verbietet er die öffentliche Erörterung des künftigen Ausgangs eines *schwebenden* Strafverfahrens oder des Werts eines bestimmten Beweismittels, soweit dadurch dem Urteil des Richters *vorgegriffen* wird. Sachliche Berichte über den tatsächlichen Ablauf öffentlicher Gerichtsverhandlungen und die dort bekannt gewordenen Vorgänge sollen dadurch ebenso wenig unterbunden werden wie kritische Äußerungen über das Verfahren im Ganzen, die Verhandlungsführung des Vorsitzenden oder das Verhalten einzelner Verfahrensbeteiligten; auch die nachträgliche Urteilsschelte bleibt weiterhin erlaubt. Verhindert werden soll nur, daß Presse und Funk vorweg ihre eigene Auffassung über Schuld oder Unschuld eines Angeklagten verbreiten (S 598 E). Der Entwurf übernimmt damit in sehr bescheidenem Umfang das angelsächsische Verbot des contempt of court.

b) Der Titel „Straftaten gegen den *öffentlichen Dienst*" umfaßt die Tatbestände der Bestechlichkeit (des Sichbestechenlassens) und der Bestechung (des Bestechens) von Beamten und Richtern, der Amtsanmaßung, der Amtserschleichung, der Erschleichung einer Bestallung oder Zulassung als Arzt, Apotheker oder Anwalt, der unerlaubten Hilfe bei Prüfungen (§§ 460 bis 470 E), der Verletzung des dienstlichen Geheimnisbereichs durch Bruch des Dienstgeheimnisses, des Post- oder Fernmeldegeheimnisses oder des Steuergeheimnisses (§§ 471 bis 474 E), des Vertrauensbruchs im auswärtigen Dienst (§ 475 E) und des Erhebens nichtgeschuldeter Abgaben oder des Vorenthaltens von Zahlungen öffentlicher Kassen (§ 476 E).

Kirchliche Ämter und Amtshandlungen werden durch die Strafvorschriften gegen Amtsanmaßung und Amtserschleichung *nicht* geschützt.

Zur Wahrung des Steuergeheimnisses sind auch die Amtsträger der Religionsgesellschaften des öffentlichen Rechts verpflichtet (§ 473 Abs. 3 Nr. 2 E); diese unterliegen ferner der Strafdrohung gegen das Erheben nicht geschuldeter Abgaben und das Vorenthalten von Zahlungen, soweit die Kirchensteuer in Frage steht.

G. Straftaten gegen die Völkergemeinschaft

1. Die §§ 478, 479 bedrohen mit lebenslangem Zuchthaus den sog. *Völkermord,* d. h. die völlige oder teilweise Ausrottung einer nationalen, rassi-

schen, religiösen oder durch ihr Volkstum bestimmten Gruppe durch Tötung ihrer Mitglieder oder andere auf Ausrottung der Gruppe gerichtete Handlungen (Zufügung schwerer körperlicher oder seelischer Schäden, Auferlegung unmenschlicher Lebensbedingungen, zwangsweise Geburtenverhinderung, gewaltsame Wegnahme der Kinder). Die Verpflichtung zur Strafbarerklärung dieses Verbrechens ergibt sich aus der Konvention vom 9. Dezember 1948 über die Verhütung und Bestrafung des Völkermordes. Die Dringlichkeit der Pönalisierung hat die jüngste Vergangenheit mit erschreckender Deutlichkeit gezeigt.

2. In den §§ 480 bis 484 werden in Deutschland verübte Angriffe auf Leib oder Leben höchster Vertreter ausländischer Staaten und über- oder zwischenstaatlicher Einrichtungen, die Beleidigung solcher Persönlichkeiten, die öffentliche Erörterung von Privatangelegenheiten ausländischer Staatsoberhäupter und die Verletzung fremder Flaggen und Hoheitszeichen unter Strafe gestellt.

Schlussbemerkung

Der Entwurf verzichtet bewußt darauf, aus dem geltenden Strafgesetzbuch (§§ 201 bis 210) das Verbot des Zweikampfes und der vorbereitenden Handlungen hierzu (Herausforderung und Anreizung zum Zweikampf, Annahme der Herausforderung, Kartelltragen) zu übernehmen und die studentische Bestimmungsmensur unter Strafe zu stellen, obwohl der weitaus überwiegende Teil des Volkes diesen Erscheinungen einer überholten Standesauffassung kein Verständnis entgegenbringt und an der sittlichen Verwerflichkeit zumindest des Zweikampfs kein Zweifel besteht. Kommission und Regierung glauben, daß es sich nicht lohne, diese Überbleibsel einer alten Zeit mit strafrechtlichen Mitteln zu bekämpfen, da sie keine Anziehungskraft mehr hätten. Hiergegen werden von Kennern der studentischen Verhältnisse ernste Bedenken angemeldet: ihre Argumente sollten nicht leichthin abgetan werden, weil der Geist, in dem die studentische Jugend heranwächst, das Zukunftsschicksal des deutschen Volkes entscheidend mitbestimmen wird[9].

Andere Fragen läßt der Entwurf ungelöst, so die der strafrechtlichen Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der Unfruchtbarmachung (Sterilisation) und der Verleitung oder Beihilfe zum Selbstmord, ferner die Frage der Strafbarerklärung einer schuldhaften Gefährdung oder Untergrabung der Währungsstabilität. Zwei Geldentwertungen, die Millionen ehrlicher Sparer um ihr Vermögen gebracht haben, sollten dem Gesetzgeber Anlaß zur Prüfung sein, ob wegen „Währungsverrats" bestraft werden kann, wer durch die Erzwingung volkswirtschftlich unvertretbarer Sondervorteile für einzelne Bevölkerungsgruppen oder durch sonstige unverantwortliche Handlungen leichtfertig die Sicherheit der Währung auf das Spiel setzt.

[9] Vgl. dazu *Ermecke*, Recht und Ethik der Mensur, in: *Die Kirche in der Welt, 1959, 329 ff.*; ferner die Aufsatzreihe Coleurstudenten 1961 von *Walter Gong* in der *Zeit 22—24 vom 26. Mai, 2. und 9. Juni 1961.*

ZEITBERICHT

Eine Erklärung zum kommenden Konzil — Die cubanische Revolution — Gerontologie in Rußland — Die Uhren Afrikas — Der begeisterte Selbstmord

Eine Erklärung zum kommenden Konzil

Die Evangelische Michaelsbruderschaft bittet uns, nachstehende Erklärung den Lesern unserer Zeitschrift bekanntzugeben. Wir tun dies gern, auch wenn wir nicht jeden der Ausdrücke und Sätze unterschreiben und manches anders sagen würden. Der Gegensatz zwischen der katholischen Kirche und der im Ökumenischen Rat föderal verbundenen Kirche ist einerseits gewiß schärfer als der Gegensatz der beiden politischen Mächtegruppen des Ostens und Westens, aber er ist doch von ganz anderer Art, von solcher nämlich, die uns erlaubt, alle jene als Brüder zu bezeichnen, die mit uns Jesus Christus als den Herrn bekennen, auch wenn sie nicht mit uns in der einen Kirche Jesu Christi stehen.

Die Schriftleitung

Die Einberufung des II. Vatikanischen Konzils hat der ganzen Christenheit in einer überaus dringlichen Weise aufs neue ihre Uneinigkeit vor Augen gestellt. Ähnlich der politisch gespaltenen Welt stehen sich die römische Kirche und die im Ökumenischen Rat föderal verbundenen Kirchen gegenüber. Die Einheit der Kirche ist ein Artikel des Glaubens. Sie ist auch heute eine gegenwärtige Wirklichkeit wie eine unabweisbare Verpflichtung. Die Uneinigkeit ist deshalb in steigendem Maß ein schweres Ärgernis für die Christen wie für die vielen Nichtchristen, die auf das Verhältnis der Kirchen und ihrer Glieder untereinander schauen. Die orthodoxe Kirche hat auf Grund dieses Anstoßes erstmals eine panorthodoxe Kirchenversammlung ins Auge gefaßt.

Die römische Kirche und die reformatorischen Kirchen haben sich seit ihrer Trennung vor vierhundert Jahren weiterentwickelt. Sie sind sich in den letzten Jahrzehnten in wesentlichen Fragen näher gekommen. Es ist heute die Überzeugung vieler namhafter Theologen auf beiden Seiten, daß ein erheblicher Teil der kirchentrennenden Unterscheidungen des 16. Jahrhunderts nicht mehr oder doch nur in wesentlich gewandelter Form zu Recht bestehen. Dagegen haben bestimmte dogmatische Entscheidungen der römisch-katholischen Kirche in den letzten hundert Jahren neue schwere Hindernisse gegen eine Verständigung aufgerichtet. Andererseits sind die reformatorischen Kirchen gefragt, ob sie nicht ihre eigenen Traditionen über die Schrift setzen.

In der gesamten Christenheit ist das Verlangen nach Einigkeit weit und stark verbreitet, gerade da, wo die einzelnen Christen sich fest in ihrer Kirche verwurzelt wissen. Die aus der Zeit des Grundsatzes „cuius regio – eius religio“ stammende Trennung konfessionell einheitlicher Gebiete ist zu Ende. In der modernen Welt allgemeinen Austausches sind auch die Christen zu einer weltweiten Begegnung geführt worden, welche niemandem mehr eine selbstgenügsame Existenz erlaubt. Umso unerträglicher erscheint eine Verhärtung, die in der Betonung der Gegensätze Selbstbestätigung und Selbstrechtfertigung sucht.

Diese geschichtliche Lage verpflichtet die reformatorischen Kirchen zu verantwortlichem Handeln. Nicht die Abwehr äußerlich verstandener Bedrohungen, nicht menschliches Einheitsdenken, nicht Kirchenpolitik und Taktik rechtfertigen den Ruf nach Einigkeit. Das Wort des Herrn selbst: „Einer ist euer Meister, ihr aber alle seid Brüder“ wird den miteinander streitenden Kirchen zum Gericht. Nur wirklich unüberwindliche Verschiedenheiten im Verständnis des Evangeliums, nicht die Selbstbehauptung in überkommenen Denk- und Lebensformen kann die Trennung rechtfertigen.

Jeder Einsichtige weiß, daß das Konzil die Frage der Einigung der Christenheit nicht zum Gegenstande haben kann; auch wenn das Konzil an dem leidenschaftlich aufgebrochenen Verlangen nach Einheit nicht gänzlich wird vorübergehen können, kann es doch schwerlich eine unmittelbare Wirkung für das Verhältnis der Konfessionen haben. Aber auch diese nüchtern zu sehende Lage mindert nicht die Notwendigkeit der Stellungnahme.

Es erscheint uns untragbar, daß das Verhältnis zur römischen Kirche, wie sie heute ist, im Zwielicht der Unklarheit steht. Die evangelische Kirche hat im Kampf um ihr Bekenntnis den Grundsatz anerkannt, daß sie bekennende Kirche nur ist, wenn sie den Willen hat und imstande ist, ihr Bekenntnis verbindlich auszulegen.

Das Vatikanische Konzil fordert daher Selbstbesinnung und Bekenntnis auch der evangelischen Christenheit. Die evangelischen Kirchen müssen in einer für die ganze Christenheit verständlichen und überzeugenden Form sagen können,

was uns eint,
was uns dennoch zur Aufrechterhaltung der Kirchentrennung zwingt
und was beiderseits geschehen kann, um die Voraussetzungen für eine künftige Einigung zu fördern.

Dabei wäre Überlebtes, Vergangenes und Mißverständliches auszuscheiden. Das alles sollte im Geiste einer Liebe geschehen, die Prestigedenken, Angst und grundsätzliches Mißtrauen überwindet und bereit zur Buße macht.

Die evangelischen Kirchen sollten diese Aufgabe so in Angriff nehmen, daß diese Entscheidung jeweils für ihre im Bekenntnis übereinstimmenden Kirchengemeinschaften Geltung beanspruchen kann. Die geschichtliche Stunde verlangt, daß die evangelischen Kirchen in dieser ökumenischen Verantwortung handeln.

Rat und Kapitel der Evangelischen Michaelsbruderschaft
für die Richtigkeit:
Dr. Dombois

Die cubanische Revolution

Am 26. Juli verkündete Fidel Castro aus Anlaß des 8. Jahrestags der cubanischen Revolution den Zusammenschluß aller Organisationen seiner „Bewegung des 26. Juli" zu einer Vereinigten Partei der Sozialistischen Revolution. Das bedeutet nicht weniger als die völlige Auslieferung Cubas an den Kommunismus. Ist doch einer der führenden Männer der neuen Partei der ehemalige geschäftsführende Sekretär der kommunistischen Partei Cubas, Anibal Escalante. Damit ist eine Entwicklung zum Abschluß gekommen, die niemand voraussehen konnte, die aber auch zeigt, wie geschickt die Kommunisten jede sich ihnen bietende Chance ausnutzen.

Fidel Castro hatte bereits am 26. Juli 1953 einen Putsch gegen den damaligen Präsidenten Cubas, Fulgencio Batista, unternommen, war aber gescheitert und zu 15 Jahren Gefängnis verurteilt worden. Damals hatte der Erzbischof von Santiago de Cuba Fürsprache für ihn eingelegt und ihn vor dem sicheren Tod bewahrt. Einige Monate später wurde Fidel Castro amnestiert, er ging nach Mexiko und kehrte mit seinen Anhängern 1956 zurück. Es folgte ein nahezu drei Jahre dauernder Partisanenkrieg, in dessen Verlauf es Castro gelang, immer mehr Anhänger zu gewinnen. Am 1. Januar 1959 floh Fulgencio Batista mit dem Flugzeug und Castro war Herr auf Cuba. Castro hatte damals die Sympathien vieler auf seiner Seite, da das Regime Batista eine reine Willkürherrschaft war und das Land in unermeßliches Elend gestürzt hatte, das um so schlimmer war, als Cuba mit seinem fast ausschließlichen Zuckerbau gänzlich von den USA abhängig geworden war, die 90% des Zuckers kauften.

Das Programm, das Castro verkündete, war keineswegs kommunistisch: Wiederherstellung der verfassungsmäßigen Freiheiten, vor allem der Pressefreiheit, Wiedereröffnung der Universitäten, keinerlei Einziehung oder Verstaatlichung ausländischen Eigentums, Aufstellung von Plänen für die Gesundheit, die Erziehung und die Elektrifizierung in den ländlichen Gegenden der Insel; Bau von billigen Wohnungen; Einsetzung einer Kommission zum Entscheid über das Schicksal der Anhänger des gestürzten Batista, Reform der Spielhäuser in Havanna, Einsetzung einer Kommission zur Regelung der Frage der vom Batista-Regime konfiszierten Grundstücke, Förderung der Industrialisierung und der sozialen Sicherheit. Einer der Hauptpunkte war die Hilfe für die kleinen Landwirte, die durch eine Agrarreform geschehen sollte.

Castro selbst hatte auf zwei Jesuitenkollegien studiert, ohne allerdings als besonders eifrig aufzufallen. In einem Interview, das er bald nach der Machtergreifung einem seiner alten Lehrer gab, erklärte er: „Auf Cuba wird eine neue Zeit beginnen, die christlich sein wird." Für seine Sozialreform berief er sich ausdrücklich auf die Lehre Leos XIII. Man hatte keinen Grund an der Aufrichtigkeit seiner Worte zu zweifeln, zumal viele seiner Anhänger überzeugte Katholiken waren. Die Kommunisten hatten damals sicher nur wenig Einfluß auf Castro, und es war wohl richtig, wenn er in seinem ersten Interview sagte: „Den Kommunisten verdanke ich nichts." Im Gegenteil, es bestand eine geheime Rivalität zwischen den Kommunisten und den Anhängern Castros, die nicht vergessen hatten, daß die Kommunisten vor dem 2. Weltkrieg eng mit Batista zusammengearbeitet hatten. Dieser hatte ihnen den stärksten Sender in Havanna zur Verfügung gestellt, von wo aus sie ganz Lateinamerika erreichen konnten. Erst 1954 waren sie verboten worden. Seither betrachtete sie Castro als eine unter vielen Oppositionsbewegungen gegen Batista, von denen er aber wegen ihrer früheren Zusammenarbeit mit diesem nicht viel hielt.

Das erste Unbehagen befiel die Welt, als sie von den Hinrichtungen hörte, die im Anschluß an die Machtergreifung Castros vollzogen wurden (vgl. diese Zschr. 164 [1959] 61). Zweifellos hatte das Regime Batista viele Verbrechen begangen, die eine gerechte Sühne verlangten. Aber die Welt begann sich doch zu beunruhigen über das, was in Cuba geschah, und die cubanischen Bischöfe mahnten zur Milde. Gerechtigkeit gelte es zu üben, nicht Vergeltung.

Eine erste Schwierigkeit entstand, als noch im Januar die Diplome der katholischen Universität von Havanna, die diese seit 1956 ausgestellt hatte, für ungültig erklärt wurden. Als Begründung wurde angegeben, die Studenten der katholischen Universität sollten gegenüber der staatlichen Universität von Havanna im Vorteil sein, die von Batista geschlossen worden war, weil sich ihre Studenten auf die Seite Castros gestellt hatten. Als die Bischöfe, vertrauend auf Castros Wort, er sehe keinen Grund, an den staatlichen Schulen den Religionsunterricht nicht einzuführen, dies in einem Hirtenbrief forderten, erklärte der neue Unterrichtsminister Hart, eine solche Einführung verstoße gegen die Verfassung und weder Staat noch Eltern dürften den Kindern eine bestimmte Religion aufzwingen. Diese müßten mit 17 Jahren selbst wählen können, welche Religion sie bekennen wollten.

So ist es verständlich, daß die Katholiken allmählich bedenklich wurden und ihre Einstellung zu Castro einer Überprüfung unterzogen. Es wurde immer deutlicher eine Linksrichtung des Systems sichtbar. Freilich scheint die Regierung Castros um diese Zeit noch fest gewillt gewesen zu sein, mit den Sowjets keine Beziehung anzuknüpfen. Castro erklärte, die Kommunisten würden auf keinen Fall an der Regierung teilnehmen, da sie sich zu Grundsätzen bekennen, die mit den demokratischen Prinzipien der Revolution nicht vereinbar seien.

Eine der wichtigsten Aufgaben für die neue Regierung war die Agrarreform, die am 17. Mai beschlossen wurde. Durch sie sollte die Monokultur des Zuckers, die

das Land fast gänzlich von den USA abhängig machte, gebrochen und das Land wirtschaftlich stärker werden. Vor allem durfte keine Zuckerplantage einer Aktiengesellschaft gehören, deren Kapital nicht vollständig in den Händen von Cubanern war. Am empfindlichsten wurde von dieser Bestimmung die amerikanische Gesellschaft United Fruit getroffen. Überdies wurden die großen landwirtschaftlichen Besitzungen, mit Ausnahme der Zuckerrohrplantagen, der Reisfelder und Weiden, die im Besitz von Cubanern waren, aufgeteilt. Kein Besitz durfte größer sein als 50 ha. Als Entschädigung für die Enteignung verteilte die Regierung Schuldscheine zu 4,5% Zins, zahlbar in 20 oder 30 Jahren. Ungefähr 4000 Großgrundbesitzer wurden von dieser Enteignung betroffen, und 200000 Familien konnten dadurch Land von etwa 30 ha Größe erhalten. Der Weihbischof von Havanna begrüßte das Gesetz, das durchaus in Übereinstimmung mit der Lehre Leos XIII. sei. Auch der Erzbischof von Santiago erklärte sich damit einverstanden, doch meinte er, einige marxistische Gedankengänge darin erkennen zu können. Er habe aber das Vertrauen, daß Castro diese offenbar von Kommunisten inspirierten Sätze ändern werde. Diese kommunistischen Einflüsse scheinen von Major Ernesto Guevara ausgegangen zu sein, der als erster der neuen Männer schon Mitte 1959 in die Sowjetunion fuhr.

Die Bedenken der Katholiken wurden immer größer. Man hatte das unangenehme Gefühl, daß etwas nicht in Ordnung sei, aber anderseits war da wieder die Tatsache, daß Castro Seite an Seite mit dem Erzbischof von Santiago am großen Nationalkongreß der Katholiken teilnahm, der am 29. November 1959 gehalten wurde. Mehr als eine Million Menschen versammelte sich, und Castro scheint es übel vermerkt zu haben, daß man ihn nicht sprechen ließ. So äußerte er sich wenigstens in privatem Gespräch. Als Ergebnis dieses Kongresses wurde eine christlich-soziale Bewegung gebildet, die sich zur Aufgabe setzte, die soziale Lehre der Kirche im öffentlichen Leben Cubas zu verwirklichen. Aber schon im Mai des nächsten Jahres mußte ihr Führer nach den USA fliehen, und im Juni darauf löste sich die Bewegung auf, da es ihr nicht möglich sei, in Freiheit zu arbeiten. Allein die kommunistische Partei habe die Möglichkeit, ohne irgendeine Behinderung ihre Tätigkeit auszuüben. In den cubanischen Zeitungen war diese Mitteilung mit einem Kommentar verbunden, der die christlich-soziale Bewegung in eine Linie mit dem „Deutschland Adenauers" stellte, das den Nazismus wieder zum Leben erwecke.

Damit war nun klar, was aus der Revolution Castros geworden war. Und der Hirtenbrief des Erzbischofs von Santiago vom 16. Mai 1960 nannte die Dinge beim richtigen Namen, wenn er sagte: „Wir können nicht sagen, daß der Kommunismus erst vor unseren Toren sei, er ist bereits innerhalb der Mauern." Zum Christkönigsfest 1960 schrieb Mgr. Boza Masvidal einen Artikel über die cubanische Revolution, worin er zeigte, was an ihr nicht in Ordnung sei. Es fehle ihr die rechte Auffassung vom Leben und vom Menschen, der Name Gottes sei aus der Verfassung gestrichen, die Religion werde als ein notwendiges Übel betrachtet. Man predige den Haß und den Klassenkampf und nicht die Liebe, man vergäße die Achtung vor der Würde des Menschen und der Kinder Gottes und man kümmere sich nicht um das Eigentumsrecht, das die notwendige Grundlage für die Freiheit des einzelnen sei. Am 13. November veröffentlichte der Erzbischof von Santiago einen neuen Hirtenbrief, worin er wieder vor der kommunistischen Infiltration warnte. Am 4. Dezember endlich schrieben die Bischöfe einen offenen Brief an Castro, worin sie gegen Schulbücher protestierten, die eindeutig marxistische Lehren verbreiteten, sowie gegen die Verunglimpfung der Bischöfe.

Seither ist der Kampf zwischen dem Regime und der Kirche offen entbrannt. Nachdem schon in den ersten Monaten dieses Jahres Vertreter des Regimes aufs heftigste den katholischen Klerus und die Bischöfe angegriffen haben, drohte Fidel

Castro selbst am 6. März mit der Vertreibung des nicht-einheimischen Klerus, der sich vor allem aus Spaniern rekrutiert. Das bedeutet, daß von 600 Priestern etwa 400 das Land verlassen müßten. Teilweise hat dieser Auszug schon begonnen. So sind in der Provinz Camaguey kaum mehr Priester zu finden, da neuerdings auch cubanische Priester des Landes verwiesen werden. Die letztgenannten Maßnahmen scheinen jedoch Übergriffe lokaler Behörden gewesen zu sein. Da von den Maßnahmen auch Ordensschwestern betroffen werden, sind es ungefähr 2000 Priester und Schwestern, die das Land verlassen müssen. Hauptanstoß für die Auseinandersetzung war die Schulfrage. Das Jahr 1961 wurde von der Regierung zum „Jahr der Erziehung" erklärt. Schon am 15. April sollten die Schulen schließen und die Abiturienten sich zur Verfügung stellen, um den vielen Analphabeten (43%) das Lesen beizubringen. Dieser Feldzug gegen das Analphabetentum soll bis Mitte Dezember dauern. Gegen diese Maßnahme protestierten die Schüler der katholischen Schulen, da sie nur Vorwand sei, um die marxistische Lehre zu verbreiten. Ebenso wandten sie sich gegen den neu eingesetzten Kulturrat, der sich ausschließlich aus Marxisten zusammensetze. Inzwischen hat die Regierung 339 katholische Schulen verstaatlicht, davon 173 in Havanna mit rund 36000 Schülern.

War die Revolution Castros von Anfang an kommunistisch? Die Kommunisten behaupten es. Aber daran kann man mit Recht zweifeln. Doch gelang es dem Kommunisten sehr schnell, die einflußreichen Stellungen mit ihren Leuten zu besetzen. Dazu kam, daß die USA Castro gegenüber eine ziemlich verständnislose Politik trieben. Am 17. April 1959 noch hatte Castro bei einer Zusammenkunft mit einer Gruppe einflußreicher Mitglieder der Außenpolitischen Komitees beider Häuser des Kongresses erklärt, daß der Kommunismus keine Chance habe, in Cuba Erfolge zu erringen, wenn die Bevölkerung gut ernährt und gekleidet werden könne. Auch habe er keine Absicht, das amerikanische Eigentum zu beschlagnahmen oder den amerikanischen Marinestützpunkt Guantanamo zu besetzen. Wenige Tage später erklärte er vor dem Nationalen Presseclub, es sei sein ernstes Bemühen, die Freundschaft mit den USA zu erhalten. Aber bald schon zeigten sich Spannungen, die dann im Oktober 1959 zu einem Protest der Regierung der USA wegen der Agrarreform führten, durch die viele Amerikaner besonders betroffen wurden. Der Sonderkorrespondent der *Londoner Times* vom 30. Oktober berichtet über das Verhältnis der USA zu Cuba: Viele Cubaner seien der Auffassung gewesen, daß die Batista-Diktatur früher und mit viel weniger Blutvergießen zusammengebrochen wäre, wenn sie nicht von den Vereinigten Staaten unterstützt worden wäre. Darauf folgende Angriffe im amerikanischen Kongreß und in der amerikanischen Presse, und zwar lange vor der für die USA ungünstigen Agrarreform in Cuba, hätten in Cuba den Eindruck erweckt, daß man es mit einem gezielten Versuch zu tun habe, das neue Regime zu diskreditieren. Viele verantwortliche Cubaner seien zwar mit manchen Maßnahmen Castros nicht einverstanden, blieben aber weithin loyal, da nicht nur die große Mehrheit der Cubaner, sondern auch der anderen Lateinamerikaner ihn als Befreier von den Mißständen und der Korruption des Batista-Regimes ansähen. In Cuba habe die Auffassung Wurzel geschlagen, daß gewisse ausländische Interessen, die unter dem Batista-Regime florierten, nunmehr den Sturz des Castro-Regimes erstrebten. Die amerikanischen Investitionen und der amerikanische Fremdenstrom nach Cuba seien seit dem Sturz Batistas versiegt. Verhandlungen über eine Entschädigung des amerikanischen Eigentums anläßlich der Agrarreform würden durch die Vorschläge im amerikanischen Kongreß empfindlich gestört, daß die Vereinigten Staaten die lebenswichtige Zuckereinfuhr aus Cuba vermindern sollten. Dadurch hätten die Cubaner das Gefühl, unter Drohungen verhandeln zu müssen. Die Cubaner seien auch empört, daß die Vereinigten Staaten Einwände gegen die Lieferung von 15 britischen Düsenjägern für die Verteidigung Cubas erhoben. Der Flugblattabwurf durch amerikanische

Flugzeuge über Havanna sei gerade in dem Zeitpunkt erfolgt, als sich amerikanische Fremdenverkehrsagenten auf Einladung der cubanischen Regierung in Havanna befanden, um den Fremdenverkehr wieder zu beleben. Der Veranstalter der Flugzeugraids, Major Diaz Lanz, der von Castro als Stabschef der cubanischen Luftwaffe entlassen worden war, sei in den USA prompt aufgenommen worden und habe vor einem amerikanischen Senatskomitee ausgesagt, daß das Castro-Regime in Wahrheit kommunistisch wäre.

Das Problem Cubas sei in erster Linie ein wirtschaftliches. Unter dem Batista-Regime seien die Ressourcen des Landes verwirtschaftet worden und habe eine chronische Arbeitslosigkeit geherrscht. Mehr als eine Viertelmillion Cubaner sei nicht nur landlos, sondern auch während des größten Teils des Jahres arbeitslos. Die Agrarreform sei dazu bestimmt, die Arbeitslosigkeit zu mildern. Das erfordere aber Mittel, die infolge der verringerten Zuckerausfuhr, Investierungen und Fremdenzahl fehlten. Soweit der Korrespondent.

Die Russen dagegen haben es äußerst geschickt verstanden, Castro in seiner Schwierigkeit zu Hilfe zu kommen, indem sie Mikojan vom 4.–13. Februar 1960 nach Cuba schickten. Während dieses Besuches wurde ein Abkommen über die Abnahme von Zucker seitens der Sowjetunion getroffen, die überdies noch einen Kredit von 100 Millionen Dollars gewährte, den Castro dringend für seine landwirtschaftlichen Reformen benötigte. Seither ist das Verhältnis zu Sowjetrußland und den Ostblockstaaten sowie zur Volksrepublik China immer enger geworden, bis nun die Entscheidung vom 26. Juli vor aller Welt offenbar gemacht hat, daß Cuba vorläufig wenigstens vom Kommunismus beherrscht wird.

Das Ziel des Kommunismus ist freilich weiter gesteckt. Cuba ist nur das Sprungbrett nach Lateinamerika. Die Gefahr für diesen Kontinent ist ungeheuer, da viele der Intellektuellen mit dem Kommunismus sympathisieren und die sozialen Unterschiede geradezu himmelschreiend sind.

Gerontologie in Rußland

Rußland dürfte wohl jenes Land sein, wo die meisten Menschen zu finden sind, die über 100 Jahre alt sind. Während z. B. in Großbritannien und Frankreich auf 100000 Bewohner 0,6 bzw. 0,7 treffen, die über 100 Jahre alt sind, waren es in der Sowjetunion bei der Volkszählung von 1959 nicht weniger als 10 von 100000. Insgesamt 21708 konnten nachweislich ihr Alter mit über 100 Jahren angeben, weitere 6307 dafür keine Belege beibringen. Am ältesten werden die Menschen offenbar im Kaukasus, im Bezirk Aserbeidschan vor allem, wo nicht weniger als 84 auf 100000 über 100 Jahre waren, in manchen Teilen dieses Landes sogar bis zu 144, die so alt wurden.

Vermutlich war dies schon immer so. Denn schon frühzeitig haben sich russische Gelehrte mit dem Phänomen des Altwerdens befaßt. Als erster hat vor genau 200 Jahren Michail Lomonossow eine Abhandlung geschrieben, die sich zwar zunächst mit der Ausbreitung und Bewahrung des russischen Volkes befaßte, worin er aber auch über vorbeugende Maßnahmen gegen einen frühen Tod handelte. Auch während des 19. Jahrhunderts gab es zahlreiche Gelehrte, die sich mit dem Problem des Alterns befaßten. Wie auf allen Gebieten, so trieben auch hier die Sowjets die Studien dann gewaltig voran, vor allem durch A. A. Bogomolets in Kiew und A. V. Nagorny in Charkow.

Nach Bogomolets müßte der Mensch, verglichen mit den Tieren, 130–150 Jahre leben. 1937 ließ er 12 Bewohner von Abkhazia im Alter von 100–142 Jahren untersuchen und fand, daß keiner von ihnen an jenen Krankheiten litt, die man als typische Alterskrankheiten ansah: Arterienverkalkung, hoher Blutdruck, Schwund

des Knochengewebes, Emphyseme und Gelenk- und Rückgratdeformierungen. All diese Leute erfreuten sich voller Gesundheit und konnten arbeiten. In einer Reihe von Arbeiten zeigte Bogomolets, daß der physiologische Prozeß des Alterns in einer Verminderung der Tätigkeit der Gewebe besteht, die den Stoffwechsel regeln.

Nagorny und seine Mitarbeiter erkannten, daß bei alten Leuten die Intensität des Stoffwechsels und der energetischen Prozesse nachläßt, ebenso daß die Erneuerung und Bildung von Zellen und Geweben kaum mehr geschieht. Hand in Hand damit geht eine Verminderung der Tätigkeit einzelner Organe und Systeme sowie deren Degeneration.

1938 ging man daran, die Arbeiten zu koordinieren. Das geschah auf einem Kongreß in Kiew, der auf Initiative von Bogomolets stattfand und auf dem nicht weniger als 835 Kurzberichte gehalten wurden. Der Krieg unterbrach die Forschung, aber schon 1945 begann man wieder. 1950 wurde der Klinik zu Makhachhala in Dhagestan eine Abteilung angeschlossen, die alle Personen im Alter zwischen 80 und 142 Jahren untersuchen sollte. Kurz darauf wurden in Weißrußland nicht weniger als 17000 Personen zwischen 80 und 100 Jahren untersucht. Und so ähnlich in anderen Bezirken und Gegenden, vor allem im Kaukasus.

Im September 1957 wurde beim Gesundheitsministerium in Moskau und bei der Akademie der medizinischen Wissenschaften ein Arbeitskreis gebildet, dessen Aufgabe es war, die Gründung eines gesamtrussischen Instituts zur Erforschung des Altwerdens vorzubereiten, das dann auch 1958 gegründet wurde. Dieses Institut hat sämtliche Arbeiten der einzelnen Institute zu koordinieren und zu leiten. Im Frühjahr 1961 fand ein Kongreß von 400 Forschern statt, die über den Stand ihrer Arbeiten berichteten.

Auf Grund der bisherigen Forschungen kamen die sowjetischen Wissenschaftler zu einigen Erkenntnissen, die von allgemeinem Interesse sind. Regelmäßige Arbeit, auch geistige, ist die wichtigste Voraussetzung für ein langes Leben. Faulenzer haben wenig Aussicht alt zu werden. Freilich soll die Arbeit schöpferisch sein und den Menschen innerlich befriedigen. Anderseits soll sie von regelmäßiger Erholung unterbrochen sein. Wer zu früh mit der Arbeit aufhört oder überhaupt Müßiggang treibt, wird vor der Zeit alt. Darum sollen auch Leute, die an hohem Blutdruck leiden, regelmäßig arbeiten. Eine allzu sitzende Lebensweise und Bettliegen schwächen den Körper. Arbeit lenkt von den Beschwerden ab und hat eine wohltätige Wirkung, gerade auch für Leute mit hohem Blutdruck. Einige Forscher vertreten die Ansicht, Arbeit, die einen Nutzen für die Gemeinschaft habe, gebe dem Menschen eine besondere Befriedigung und ein gesundes Wohlbehagen und fördere damit auch die körperliche Gesundheit. (Leider wird dieser Punkt von einigen zu propagandistischen Zwecken mißbraucht.)

Neben der Arbeit ist vor allem die Ernährungsweise wichtig. Schon von Kindheit an soll man eine gesunde Diät beobachten. Eine Untersuchung von Hundertjährigen in Dhagestan hat ergeben, daß sie viel Knoblauch, Zwiebeln und schwarzen Pfeffer essen, niemals jedoch Fische oder Schweinefleisch. Vor allem Vitamin C verhindert Arterienverkalkung und wirkt sich günstig auf das Alter aus, wie überhaupt Vitamine den Stoffwechsel und die Zell-und Gewebeerneuerung fördern. Trotzdem warnen die Sowjetgelehrten von einer Überdosierung von Vitaminen.

Weniger Gewicht als auf die Vitamine legen die Russen auf die Hormone. Man gesteht der Hormontherapie zwar einen gewissen Nutzen zu bei der Behandlung von Altersleiden, aber die Therapien von Binet, Schmidt und Niehans fanden wenig Beachtung. Die Injektion von Geweben aus Embryonen betrachtet man mit Skepsis.

Das Klima scheint insofern auf das Altern Einfluß zu haben, als die Zahl der Langlebigen um so höher ist, je höher die Gegend liegt, in der sie leben. *(Bulletin, Juli 1961, Institute for the Study of the USSR.)*

Die Uhren Afrikas

Ein deutscher Provinzialoberer, der von einer Inspektionsreise nach Südrhodesien zurückkommt, faßt seine Eindrücke folgendermaßen zusammen: In Afrika gehen die Uhren langsamer (auf manchen Missionsstationen werden sie sogar noch zurückgestellt). Man hat also Zeit füreinander, Zeit, die wir uns in Zukunft auch für unsere Afrikaner nehmen sollten, wenn sie Heimaturlaub machen und mit dem Tempo unserer deutschen Lebens- und Arbeitsweise nicht ganz mitkommen.

Dennoch drängt in Afrika die Zeit, und zwar so sehr, daß das entscheidende Hauptproblem das der Zeit geworden ist. Die Zukunft vieler Teile Afrikas hängt sicher davon ab, ob den gutwilligen Kräften genügend Zeit bleibt, das zu tun, was getan werden muß, oder aber radikale Elemente eine überstürzte Änderung der Verhältnisse erzwingen, die gerade den emporstrebenden Africans mehr schaden als nützen würde. In dieses Rennen mit der Zeit wird auch die Missionsarbeit hineingezogen, so daß vielleicht in absehbarer Zeit überhaupt nicht mehr geschehen kann, was in den nächsten Jahren nicht getan wird, und nur noch verpaßte Chancen des Reiches Gottes zu bedauern wären. Schon aus diesem Grunde möchte ich alle Freunde in Deutschland bitten, auch unserer kleinen, noch in den ersten Anfängen steckenden Sinoia-Mission zu helfen und ideelle wie materielle Hilfe für die Mission erbitten.

Was in unserer Mission los ist, was in selbstloser Alltagsarbeit geschieht oder in den nächsten Jahren geschehen soll, sobald neue Mitbrüder in die Mission nachrücken, läßt sich nicht in wenigen Sätzen sagen. Jedenfalls wird man in Afrika sehr schnell von allen romantischen Vorstellungen und von einer vielleicht aus dem Verlangen nach Abenteuern geborenen „Missionsbegeisterung" geheilt und steht einer sehr nüchternen und harten Wirklichkeit gegenüber, die nur mit dem ehrlichen Willen zum selbstlosen Dienst gemeistert werden kann. Dennoch lieben unsere Missionare das afrikanische Land und seine Menschen, die bei aller Primitivität ihrer Lebensweise mit ihrer natürlichen Frömmigkeit und wirklich kultivierten Höflichkeit den Besucher überraschen. Die Kirche in Afrika hat sicher eine Zukunft, und es lohnt sich schon, dort zu arbeiten und die dortige Missionsarbeit zu unterstützen.

Was mich auf diesen Fahrten durch dieses weite Gebiet, das sich vom Karibadamm bis zur Grenze des portugiesischen Mozambique erstreckt, am meisten beeindruckt, ja schockiert hat, sind die endlosen Entfernungen auf guten und häufig sehr schlechten Straßen, zusammen mit der Menschenleere oder doch äußerst geringen Bevölkerungsdichte in diesem ländlichen Südrhodesien, das bei einem Flächeninhalt wie Deutschland insgesamt kaum 3 Millionen Einwohner zählt. Wenn wir dieses große Missionsgebiet seelsorglich bewältigen wollen, ohne daß die Missionare die Hälfte ihrer Kraft auf Autostraßen verbrauchen, sind neben einem nicht allzu langsam wachsenden Nachwuchs für die Mission mehr Missionsstationen nötig, um die in dem dünn besiedelten Land die Leute sich sammeln und bei mehr Arbeitskräften neben der Schultätigkeit eine intensivere Seelsorge an den Erwachsenen versucht werden muß.

Der begeisterte Selbstmord

Das Buch des belgischen Missionars Dries van Coillie „Der begeisterte Selbstmord" ist ein schrecklicher Tatsachenbericht, der besser als manches hochwissenschaftliche Buch geeignet sein könnte, dem Kommunismus die Maske herabzureißen, mit der er sich immer noch tarnt und mit der er noch allzu viele in der freien Welt täuscht. Wir erhielten zu diesem Buch folgende Zuschrift:

„Beim Lesen dieses Buches fühlte ich mich wieder nach Peking versetzt, wo ich studiert habe. Ich habe persönlich die Vorträge von Professor Yoris gehört und mit ihm gesprochen. Viele Gefangene, von denen im Buch berichtet wird, waren meine früheren Mitstudenten an der katholischen Universität Fu-Jen. Vor meiner Abreise aus Peking habe ich noch P. Rigney, den Rektor der Universität, besucht. Dries van Coillie gibt einen derart lebendigen Bericht, daß der Leser meint, alles sei erst gestern geschehen.

Zu den Grausamkeiten der chinesischen Kommunisten gehört die Gehirnwäsche. Ihre Qualen kann nur der ermessen, der sie einmal durchgestanden hat. Sie ist eine Umformung des Menschen zum Tier oder zur Puppe. Der Verstand soll ausgelöscht werden.

Darüber hinaus sollen sogar die einfachsten Lebensvorgänge des Menschen bestimmt werden. Die Gefangenen, an Händen und Füßen gefesselt, müssen wie Hunde ihr Essen aus Schüsseln von der Erde lecken. Sie können nicht einmal allein zur Toilette gehen. Ein Wärter muß ihnen beistehen. Nur zweimal am Tag werden sie gemeinsam dorthin geführt. Sogar die Schlafhaltung der Gefangenen wird festgesetzt. Will sich ein Gefangener während der Nachtruhe auf die andere Seite legen, muß er erst um Erlaubnis bitten.

Diese entwürdigende Methode, den Menschen zu zerstören, haben erst die chinesischen Kommunisten erfunden. Sie war den Russen nahezu unbekannt. Die Russen stellten ihre Feinde an die Wand und erschossen sie oder verurteilten sie zu Zwangsarbeit. Die chinesischen Kommunisten dagegen lassen ihre Feinde eines langsamen und überaus grausamen Todes sterben. Damit haben sie die russischen Kommunisten weit übertroffen. Nach gutbeglaubigten Berichten haben die russischen Kommunisten in den über vierzig Jahren ihrer Machtausübung etwa 15 Millionen Menschen umgebracht. Die chinesischen Kommunisten dagegen haben in ihrer elfjährigen Gewaltherrschaft vermutlich schon 50 Millionen Menschen ermordet. 1952 wütete in ganz China eine Vernichtungskampagne gegen feindliche Elemente, die aus fast jeder Familie Opfer forderte. Mißtrauen, Lüge, Terror, das sind die Mittel, mit denen sich fast jeder gegen jeden behaupten muß. Sie dringen sogar in die Familie ein. Denn schon die Kinder müssen die Eltern bespitzeln. China ist heute der Vorkämpfer des Weltkommunismus, eine wahre Bedrohung des Weltfriedens und der Freiheit."

Die Aufmerksamkeit Europas wendet sich zweifellos dem Verhältnis des chinesischen Kommunismus zum russischen zu. Walter Leifer richtet jedoch in seinem neuen Buch „China schaut südwärts" unsern Blick auf das Verhältnis Chinas zu Indien, vor allem auf den südostasiatischen Raum, wo 11 Millionen von den 13 Millionen Auslandchinesen überhaupt wohnen. Von Natur und Geschichte her ist China seit seinen frühesten Anfängen nach dem Süden gerichtet. „Die Frage der Zukunft aber ist, ob indischer Kosmopolitismus oder sinisierende Angleichung in dieser Weltregion, die seit je ein Ringen zwischen indischem Geist und chinesischem Intellekt sah, herrschen wird. Hier in Südost-Asien entscheidet sich vielleicht das, was am Himalaya Prolog und – es könnte sein – eines Tages Epilog ist: das Ringen Chinas um die Vorherrschaft in dem gewaltigen asiatischen Zwischenland, das, im Kulturschatten von indischem Westen und chinesischem Norden liegend, zur politischen Ambitionssphäre der sino-kommunistischen Herren Pekings geworden ist und so die Aufmerksamkeit der gesamten Erde fordert" (*Walter Leifer*, China schaut südwärts, *Würzburg 1961, Marienburg-Verlag, 10*).

UMSCHAU

Ein Wittelsbacher am Rhein

Die Jubiläumsausstellung im Schloß Augustusburg zu Brühl zum Gedenken an das 200. Todesjahr des Kölner Kurfürsten und Erzbischofs Clemens August aus dem Hause Wittelsbach verdient wirklich mehr als nur lokale Aufmerksamkeit, nicht nur wegen der Qualität der gut 800 Ausstellungsstücke, die von sachkundiger Hand ausgewählt und zusammengetragen wurden und ihren idealen Standort in dem beispielhaft renovierten Schloß Brühl gefunden haben, das mit Recht als das „umfassendste und schönste Stück" der ganzen Ausstellung bezeichnet wird[1]. Hervorzuheben ist auch nicht bloß die Güte des Kataloges, der nach Ausstattung und Inhalt weit über dem Durchschnitt der heute doch so anspruchsvollen Ausstellungskataloge steht und der seinen bleibenden Wert für die Bibliothek des Kunstgeschichtlers und des Historikers haben wird[2].

Die vorzüglichste Bedeutung dieser Ausstellung scheint uns vielmehr darin zu liegen, daß hier endlich eine längst fällige und immer wieder umgangene Rehabilitierung eines wichtigen Abschnitts der deutschen Geschichte in aller Öffentlichkeit vorgenommen wird. In der Ausstellung tritt dem Besucher in dem Beispiel des Kurfürsten Clemens August das stiftische Deutschland des alten Reiches entgegen. Und diese bisher meist verkannte und verdunkelte Periode unserer deutschen Geschichte wird hier in ein neues Licht gerückt.

Es sind erst einige Jahre her, daß wir von einem der bekanntesten deutschen Historiker das kategorische Urteil – oder vielleicht besser: die überhebliche Verurteilung – über jene ganze Epoche lasen: „Schließlich war auch die Existenz geistlicher Fürstentümer (diese vielleicht verhängnisvollste Besonderheit des deutschen Staatslebens) ein Hindernis durchgreifender Erfolge."[3] Hätte der Verfasser diese vor gerade dreißig Jahren erstmals geschriebenen Worte von der „verhängnisvollsten Besonderheit des deutschen Staatslebens" nicht erneut vor erst zwei Jahren in einen Sammelband aufgenommen, so könnte man darauf verzichten, die Willkür seines Satzes mit der geschichtlichen Wirklichkeit, wie sie die Ausstellung im Schloß Brühl zeigt, zu konfrontieren.

Schon die lange Reihe der Namen, die den „Ehrenausschuß" der Ausstellung bilden, ist von besonderem Interesse. Unter der Schirmherrschaft des Ministerpräsidenten von Nordrhein-Westfalen vereinen sich die Nachfolger des Kurfürsten im kirchlichen Amt[4] und die Nachfolger im politischen Bereich mit den offiziellen Vertretern der Evangelischen Landeskirchen und auch die dynastische Verbindung zu Bayern und die politische Beziehung des Kurfürsten

---

[1] So Msgr. Hoster im Ausstellungskatalog S. 8.

[2] Erschienen im Verlag *M. DuMont Schauberg, Köln;* hier sei auch auf das im gleichen Verlag erschienene Prachtwerk Aus Schloß Augustusburg zu Brühl und Falkenlust, hrsg. von *Walter Baader,* hingewiesen.

[3] *G. Ritter,* Deutsche und westeuropäische Geistesart im Spiegel der neueren Kirchengeschichte (1931), in: *Die Weltwirkung der Reformation, München 1959, 150;* man vergleiche auch den Aufsatz desselben Historikers: Die Reformation und das politische Schicksal Deutschlands (1927), *ebd. 112—133,* wo die deutsche Staatswerdung vor allem als protestantische Leistung gefeiert wird.

[4] Das Gebiet der damaligen fünf Bistümer Köln, Münster, Osnabrück, Hildesheim und Paderborn, die Clemens August innehatte, zählt heute nach der Neugründung von Aachen und Essen sieben Bischöfe, darunter den Kölner Kardinal und den Erzbischof von Paderborn.

zum Haus Österreich werden durch den Ministerpräsidenten Bayerns und den österreichischen Botschafter repräsentiert. Die Vielfalt der Namen, die sich zur Ehrung des Bayernprinzen und Erzbischofs und Kurfürsten verbunden haben, hebt dessen vielfältige Bedeutung um so eindeutiger hervor. Es ist eine allgemeine Anerkennung, die dem geistlichen Kurfürsten und damit auch der Institution der geistlichen Fürstentümer überhaupt gezollt wird und von der sich niemand ausschließen wollte.

So etwas wäre vor – sagen wir einmal: fünf Jahrzehnten undenkbar gewesen. Man kann, ohne sich dem Verdacht eines Anti-Preußenaffektes auszusetzen, sagen, daß das Preußen des 19. Jahrhunderts gegenüber der Besonderheit der ehemals geistlichen Landesteile im Westen nicht das geringste Verständnis entgegenbrachte. Es ist eine Tatsache, daß weniger das versöhnliche Kölner Dombaufest von 1842 als vielmehr das aufsehenerregende Kölner Ereignis von 1837, die Verhaftung des Kölner Erzbischofs Droste-Vischering, der ebenfalls den Namen Clemens August trug, dem ganzen Jahrhundert die charakteristische Note gegeben hat. Entsprechend wußte auch die preußische Historiographie mit den geistlichen Fürstentümern der Zeit vor der Säkularisation nichts anzufangen. Ohne es ausdrücklich zu betonen, setzt nun die Ausstellung im Schloß Brühl den Gegenakzent. Hier wird die positive Besonderheit, die kulturelle Leistung und die Strahlkraft eines geistlichen Territoriums vor Augen geführt. Und die Bedeutung dieser Eigenständigkeit wird geradezu offiziell anerkannt, wenn der Ministerpräsident von Nordrhein-Westfalen in seinem Vorwort zum Katalog darauf verweist, daß eben unter jenem Kurfürsten Clemens August das ungefähre Gebiet des heutigen Bundeslandes zum erstenmal eine kulturell-politische Einheit darstellte.

Das ist nun eine Feststellung, die aufhorchen läßt. Eines der Bundesländer, und das größte dazu, beruft sich auf das stiftische Deutschland und sieht sich als legitimen Nachfolger eines geistlichen Fürstentums an. Und man ist nicht nur bereit, diese historische Verbindungslinie wieder zu sehen, sondern man ist stolz auf die reiche Tradition, die damit dem jungen Gebilde des modernen Bundeslandes gegeben ist.

Wie bei jeder historischen Ausstellung spürt man allerdings auch im Schloß Brühl, wie auch die bestvorbereitete Ausstellung in ihrer Ausdrucksmöglichkeit begrenzt ist. Manche Bereiche, die den Historiker besonders interessieren, lassen sich nicht oder nur sehr schwach in Ausstellungsstücken zeigen. Das Hauptgewicht liegt zwangsläufig auf dem Gebiet der Kunst- und Kulturgeschichte, während die politische und Wirtschaftsgeschichte und auch die Kirchengeschichte notwendig zu kurz kommen. Man wird also bei einem Gang durch die Räume des Schlosses keine unmittelbare Antwort erwarten dürfen auf die Fragen, wie das alltägliche Leben in dem damaligen geistlichen Fürstentum verlief, wie die ökonomischen Verhältnisse der Einwohner waren, ob die Untertanen eine weltliche Herrschaft vorgezogen hätten, wie der Kurfürst sein kirchliches Amt verwaltet hat; und ebensowenig tritt die Stellung des geistlichen Fürstentums im politischen Spiel des 18. Jahrhunderts in Erscheinung. Diese für den Historiker zumeist vordringlichen Fragen werden in den einleitenden Einzelartikeln des großen Katalogs behandelt. In diesem Fall war der unzweifelhafte Vorteil gegeben, daß die Gestalt und die Regierung des Kurfürsten Clemens August seit Jahrzehnten schon durch den Bonner Historiker Max Braubach in die historische Forschung einbezogen waren. Sein einführender Beitrag ist als ein Meisterstück anzusprechen, in dem auf wenigen Seiten die wichtigsten Ergebnisse langer Arbeit scheinbar mühelos ausgebreitet werden.

Indes vermittelt die Ausstellung selbst noch einen genügend deutlichen Eindruck. Am unmittelbarsten vielleicht wird sich der Besucher der dynastischen und kulturellen Beziehungen zu

Bayern bewußt. Die weiß-blauen Rauten bestimmen vielfach die Raumwirkung, und in den bayerischen Farben ist sogar das offizielle Jagdkostüm des kürfürstlichen Hofes gehalten. Ein lebhafter Austausch von Künstlern und Kunsthandwerkern findet zwischen München und der rheinischen Residenz statt. Eine ganze Reihe von Namen begegnet uns in gleicher Weise an beiden Orten. Schloß Brühl und Schloß Nymphenburg sind miteinander verwandt wie ihre Erbauer.

Diese bau- und kunstgeschichtliche Beziehung ist ein Ausdruck der politisch-dynastischen Verbindung. Seitdem Herzog Ernst, der jüngere Bruder Wilhelms V. von Bayern, 1583 den erzbischöflichen Stuhl von Köln bestieg, blieb Köln bis zum Tod von Clemens August 1761 ununterbrochen eine bayerische Sekundogenitur. Auffallend ist die lange Regierungszeit; in den fast zwei Jahrhunderten der Wittelsbacher am Rhein zählt die Reihe der Kurfürsten von Köln nur fünf Bayernprinzen, die immer verhältnismäßig jung gewählt wurden. Durchweg war die Kurfürstenwürde von Köln noch ergänzt und abgerundet durch eine Reihe rheinischer und westfälischer Diözesen, so daß ein Gebiet von beträchtlicher Ausdehnung zustande kam. Damit wird verständlich, daß diese Position im Nordwesten des Reiches für Bayern immer interessant blieb. Jedoch wäre es verfehlt, wenn man nur machtpolitische Motive darin erkennen wollte. Das Haus Wittelsbach war sich immer seiner Aufgabe für die Kirche bewußt. Tatsächlich ist nicht zuletzt ihm die Erhaltung des kirchlichen Besitzbestandes am Rhein zu danken. Und deshalb war der Heilige Stuhl immer wieder bereit, von den Bestimmungen des Trienter Konzils, die eine Vereinigung mehrerer Diözesen in einer Hand untersagten, zu dispensieren.

Mit dieser Verflochtenheit von dynastischen und religiösen Interessen stellt sich die Frage, inwieweit die Bayernprinzen, die für den Kölner Erzstuhl bestimmt wurden, und insbesondere der letzte von ihnen, Clemens August, ihrem kirchlichen Amt entsprochen haben und ob man bei ihnen von einem eigentlichen Beruf zum Priestertum und zur Bischofswürde sprechen kann. Wenn man mit heutigen Maßstäben urteilt, wäre die Antwort bei einigen von ihnen, und nicht zuletzt bei Clemens August, ziemlich negativ. Denn gerade dieser entsprach nicht in allem dem Bild, das wir uns heute von einem Bischof machen. Aber man muß seine Weltlichkeit und Prunkliebe, seine Jagdleidenschaft und seine Sammelwut aus der Zeit zu verstehen suchen. Dann wird das Urteil milder und gerechter. Und seine persönliche Frömmigkeit und seine Sorge um Kirchenbau und Kult bekommen größeres Gewicht. Es ist doch so, daß er in dem ihm auferlegten, von ihm selbst nicht gesuchten Amt noch etwas Bedeutendes geleistet hat; und man wird zugeben, daß die Übernahme der kirchlichen Würde aus dynastischer Verantwortung (und nicht aus persönlicher Berufung) ein überraschend gutes Ergebnis gezeitigt hat. Zur Erläuterung sei auf den Parallelfall der damals nicht seltenen dynastischen Heiratspolitik verwiesen: oft genug wurden fürstliche Hochzeiten allein nach politischem Kalkül und ohne Berücksichtigung persönlicher Zuneigung geschlossen; und auch hier war das Ergebnis oft besser, als man es heutzutage erwarten möchte, was wiederum wie im Fall der anbefohlenen kirchlichen Laufbahn als Beweis einer erfolgreichen Erziehung zu dynastischer Verantwortung angesehen werden kann.

Auch wenn die Gedächtnisausstellung wieder abgebaut sein wird, bleibt Schloß Brühl mit dem danebenliegenden Jagdschlößchen Falkenlust ein beständiges Denkmal an den barocken Kirchenfürsten, der vier Jahrzehnte lang am Rhein residierte. Zugleich sind die beiden zu altem Glanz wieder erstandenen Barockschlösser ein Beweis, daß man heutzutage die damals geschaffenen Kulturwerte erneut zu schätzen weiß.

Burkhart Schneider SJ

Das Ende einer Legende

„Jetzt würde er niemals die Sachen schreiben, die er zum Schreiben aufgespart hatte, bis er wirklich genügend wußte, um sie gut zu schreiben. Dafür würde er aber auch nicht bei dem Versuch, sie zu schreiben, versagen."

Am Fuß des schneebedeckten Kilimandscharo liegt der Mann namens Harry, den tödlichen Brand im Bein. Groß, breitschultrig, die Augen in dem stoppelbärtigen Gesicht zusammengekniffen, den Blick fest auf einen Punkt in der Ferne gerichtet und doch nach innen gekehrt, so liegt er auf seinem Feldbett. Wieder einmal im Angesicht des Todes, eines langsamen, schleichenden Todes diesmal, der ihm Zeit läßt, nachzudenken.

„Auf das, was nun kam, war er wenig neugierig. Jahrelang war er davon besessen gewesen, aber jetzt bedeutete es ihm an sich nichts."

Er weiß, daß er bald sterben wird, und er ist bereit dazu. Sein Leben erscheint ihm als verfehlt, als sinnlos, er quält sich mit Selbstvorwürfen.

„Wenn er von einer Lüge lebte, mußte er auch im Tod dazu stehen."

Als Hemingway die Geschichte „Schnee auf dem Kilimandscharo" schrieb, wußte er nicht, daß er einige Jahre später durch einen Flugzeugunfall in derselben Gegend um ein Haar in eine ähnliche Lage kommen würde wie jener Harry. Obwohl für ihn persönlich die Sache glimpflich ausging, erhielt die Erzählung doch nachträglich einen prophetischen Charakter, und die weltweite Publizität des Ereignisses machte schlagartig deutlich, wie sehr man Leben und Werk des Dichters identifizierte. Auf eine geheimnisvolle Weise schienen beide verschlungen, nicht voneinander zu trennen, Dichtung und Wahrheit, Legende. Die Hemingway-Legende.

„Sie haben nichts davon wirklich erlebt?" fragt in Thomas Manns „Königliche Hoheit" der Prinz den Dichter, der soeben mit einem überschäumenden Hymnus auf die Lebenslust in einem literarischen Wettstreit gesiegt hat. „Sehr wenig, Königliche Hoheit", erwidert der Poet. „Lediglich ganz kleine Andeutungen davon. Nein, die Sache ist umgekehrt die, daß, wenn ich der Mann wäre, das alles zu erleben, ich nicht nur nicht solche Gedichte schreiben, sondern auch meine jetzige Existenz von Grund aus verachten würde."

Nun, Hemingway war offenbar der Mann, das, was er schrieb, auch zu erleben. Jedenfalls wollte er es. Ob er deswegen seine Existenz als Dichter verachtete? Lebte er gefährlich, um dann darüber zu schreiben, oder mußte er eben schreiben, was er gelebt hatte? Oder was er leben wollte, aber nicht konnte – oder nicht zu können glaubte?

Von Anfang bis Ende kreist Hemingways Werk um ein einziges Problem, sein persönliches Problem: die Tapferkeit. Die männliche Tapferkeit im Angesicht des Todes. Die Bewährung des Mannes in der Stunde der Gefahr, die dadurch zur „Stunde der Wahrheit" wird, zur hora de la verdad, wie die Spanier jenen Augenblick der corrida nennen, da der matador, der „Töter", dem Stier allein mit dem Degen gegenübertritt. Auf diesen Augenblick, der unwiderruflich über Bewährung oder Versagen entscheidet, ist Hemingway in seinem ganzen Werk geradezu fixiert. Es scheint, daß dieser Mann sein Leben damit zugebracht hat, sich zu fragen, ob er vor der letzten Probe bestehen werde. In zahllosen Variationen spielt er sie durch, als Soldat, als Löwenjäger, als Stierkämpfer setzt er sich ihr versuchsweise, in Gestalt seiner Helden aus.

Es sind immer dieselben Situationen, entnommen einer romantischen, um nicht zu sagen knabenhaften Vorstellungswelt, wo die urtümlichen Tugenden des Jägers und Kriegers allein zählen, die er schildert und die er auch in seinem Leben aufsucht, wo er kann. Er hat dabei fraglos oft ein hohes Maß von persönlicher Tapferkeit bewiesen, aber trotzdem hört er nicht auf, sich selbst und seine Helden immer wieder in Gefahr zu bringen, der Gefahr auszusetzen. Er ist fasziniert vom Tod.

Dabei bleibt er kalt. Der scharfe Beobachter, der Reporter, der er war, registriert mit der bekannten „unterkühlten Sachlichkeit" alles, und beiläufig entsteht so auch immer, in knappen Strichen, ein Bild der Umwelt. Aber unplastisch, wie seine Landschaften wirken, ist auch das Zeitbild, das er gibt. Es fehlen die Dimensionen der Breite und Tiefe. Das Soziale und das Transzendente spielen beide keine Rolle. Der Mensch erscheint wie losgelöst von Ursprung und Ende, aber auch getrennt von allen mitmenschlichen Verantwortlichkeiten, isoliert gleichsam, reduziert auf den Urmenschen, den einsamen Kämpfer.

Eine großartige Einseitigkeit, die in dem so oft bewunderten und nachgeahmten Stil, in der Sprache, „nur aus Knochen und Muskeln, ohne eine Unze Fett", ihre adäquate Form findet. Diese Dialoge, banal wie das Leben selbst, karg und geschwätzig zugleich, geflissentlich vermeidend, was irgend nach Pathos, nach Gefühl klingen könnte, diese Bruchstücke vom Stenogramm des Reporters, unermüdlich aufgenommen an allen Lagerfeuern und Bartischen der Welt, sie verengen das Leben auf einen kleinen Ausschnitt: die Welt der Gefahr und die Welt der Bar. Denn die Helden trinken. Sie trinken unentwegt, sie brauchen immer Betrieb, Lärm, Abenteuer. Die Tapferkeit bedarf der Stimulation. Man liebt und genießt, man schlägt sich und verträgt sich. Hauptsache, man ist ein Kerl, der sich im entscheidenden Augenblick zu behaupten, zu bewähren weiß. Nur nicht versagen! Das ist die Angst, die hinter all der Vitalität steckt. Die ständige bohrende Angst: bin ich auch wirklich tapfer, werde ich mich bewähren, oder bin ich am Ende doch nur – ein Versager?

Dahinter steht noch eine Angst, die Angst vor dem Nichts. Da ist kein Halt in irgendeiner Bindung, kein Trost kommt aus irgendeiner Hingabe an Überpersönliches. Der Sinn des Ganzen, wo ist er? „Schon möglich, daß, wenn man zu leben wußte, man auf den Sinn des Ganzen schließen konnte." Aber dieses Leben erschließt keinen Sinn, es führt zu nichts weiter als einer Art stoischer Ethik: „Der Mensch darf nicht aufgeben. Man kann vernichtet werden, aber man darf nicht aufgeben. Segle auf deinem Kurs und nimm's auf dich, wenn's kommt." Das ist schon die Sprache des alten Mannes auf dem Meer, der einfach aushält, ohne Glück und ohne Erfolg, der seinen großen Fisch zwar endlich gefangen hat, ihn aber nicht nach Hause bringt.

Es scheint, daß dieses Gefühl der Erfolglosigkeit Hemingway in der letzten Zeit seines Lebens mehr und mehr bedrängt hat. Der Zweifel an Wert und Sinn seines Schreibens und seines Lebens, der, wie in der Geschichte vom Kilimandscharo, schon früh und eigentlich immer durch sein Werk durchscheint, muß sich schließlich zu einer Depression verdichtet haben, die dann zur Katastrophe führte. Der Tod, der ihn am Morgen des 2. Juli 1961 ereilte, und dessen Umstände die Welt in seltsamer Diskretion und Scheu auf sich beruhen lassen will, erscheint als der folgerichtige Abschluß eines Lebens, das nur aus sich selbst bestehen wollte, aus eigener Kraft und Vitalität, und das darum endlich scheitern mußte.

Es mag befremdlich klingen, von „scheitern" zu sprechen angesichts eines Lebens und Werkes, das so beispiellos erfolgreich war wie dieses. Das Eingeständnis des Gescheitertseins, das dieser Tod offenbar bedeutet, hat denn auch die Welt in einem Grad befremdet, der ihr sozusagen den Atem verschlagen hat. Das betretene Schweigen, mit dem man die Nachricht aus Sun Valley aufnahm, zeigt deutlich, daß nicht allein das Unerwartete geschehen war, sondern das eigentlich Unmögliche. Eine Illusion war zerstört. Der Held war geflohen, der Held war nicht nur müde geworden – das wäre am Ende natürlich –, es zeigte sich, daß er gar kein Held war.

Nach so vielen „Stunden der Wahr-

heit", die er gesucht und bestanden hatte, war er der letzten davongelaufen. Der alte Matador, er hatte einfach den Degen fortgeworfen und war gegangen. Und die Arena ist in Schweigen erstarrt.

Dies ist das Ende einer Legende. Sie ist mit ihrem Helden gestorben. Sein Werk, das überlebt, wird nun vielleicht noch besser als bisher Zeugnis ablegen von der Größe und vom Elend des Menschen in dieser Welt.

Hans Bernhard Schmid

Ahasvers Tod

Der schwedische Nobelpreisträger Pär Lagerkvist hat in mehreren seiner Romane christliche Motive herangezogen. In seinem neuesten Werk, *Ahasverus död* (Ahasvers Tod) (1960), versucht er sich wiederum an einem theologischen Stoff.

Schon der Titel des Romans enthält eine Absage an das Christliche. Die Legende um Ahasver ist ja eine Schöpfung des Glaubens. Ahasver soll dem kreuztragenden Heiland die Rast vor seinem Hause verweigert haben und dafür mit rastloser Wanderschaft bestraft worden sein. Die Ewigkeit seiner Unruhe entspricht der Gottheit dessen, den er von seiner Schwelle gewiesen hat. In Ahasvers Tod ist also die Gottheit Christi geleugnet.

Die Romanhandlung beginnt damit, daß der „Fremdling" in einen Zug von Jerusalempilgern gerät. Die Wallfahrer streben zum Heiligen Land als dem Schauplatz des Leidens und Sterbens Christi. Damit sieht Ahasver sich mittelbar dem Kreuz gegenüber. Er meint, im Schmerzensmann von Golgotha das Urbild des Menschen zu erkennen. Auf Sinnfülle angelegt, muß der Mensch – wie Ahasver ihn kennt – dennoch sinnlos scheitern. Die Geschichte vom Tod Jesu wird zur Mythisierung einer menschlichen Grunderfahrung. Darum sinkt Ahasver auf sein bloß Animalisches zurück und kann sterben.

Wichtiger als die Romanhandlung ist, was ihr zugrunde liegt und was schon abgemacht ist, ehe die Fabel einsetzt. Das Übersinnliche ist für Lagerkvists Ahasver keine Wirklichkeit. Sich selbst versteht er nicht. In beidem ist er zudem gespalten. Er spricht vom Drüben, aber er kennt keine reale von jenseits des Menschlichen kommende Verpflichtung. Er leidet, aber er findet darin nicht zu sich selbst. Er ist – ein Gegenwartsmensch. Denn uns Heutigen schwindet die Kraft zur Metaphysik ebenso wie der Mut zur Innerlichkeit. Wir sind in Gefahr, mit dem Himmel auch die Erde zu verlieren.

Unsere Rettung und unser Halt ist das Kreuz. Lagerkvists neuer Roman bestätigt es. Denn sein Ahasver ist haltlos, weil das Kreuz ihm Torheit ist. Zweimal versagt er vor dem Gekreuzigten.

Der Tod des Nazaräers schrumpft ihm zu einem Willkürspiel „Gottes" zusammen. Er meint ihm damit auf den Grund gekommen zu sein und dem Gekreuzigten die Gloriole genommen zu haben, die naiver Glaube ihm verliehen hat. Christi Schicksal ist ihm etwas rein Irdisches geworden. Ja, sein Blick reicht nur bis in den Vordergrund des Geschehens. Die Last der Geschichte drückt ihn nicht.

Doch lebt auch er nicht vom Brot allein. Er spricht ausdrücklich von etwas „Heiligem" und „Unerhörtem" „jenseits aller Lüge und aller Ausgeburten menschlicher Einbildung". Einige Kritiker haben hier sogar eine Entwicklung bei Pär Lagerkvist selbst erkennen wollen. Je nach Einstellung haben sie die „Zeichen beginnenden Glaubens" begrüßt oder kritisiert. Tatsächlich läßt der Autor in seinem neuen Werk die Titelgestalt etwas sagen, was in früheren Romanen unartikuliert geblieben ist. Aber vom Glauben entfernt er sich damit mehr, als daß er sich ihm näherte. Ahasvers „Jenseits" ist ja so weit weg, daß man „ihm nicht beikommen kann". Sein Transzendentes ist unerreichbar; es wird zum je Entweichenden und verpflichtet zu nichts. In der Geschichte erscheint es nicht. Es leuchtet nicht im Antlitz Christi. Ahasver findet das Göttliche, das seine Lippen bekennen, im Kreuz nicht wieder.

Die Welt ist ihm auseinandergebrochen. Zwischen dem fernen „Gott" und einem sternenlosen Diesseits gähnt eine unüberbrückbare Kluft.

Darum kann er Christi Religion nicht ernst nehmen. Wohl kennt er den Wortschatz des Glaubens. Er spricht von Berufung, von der Macht Gottes über Menschen, von göttlicher Erwählung. Er erwähnt, Gott könne einen Menschen verfolgen und lasse die einmal Erwählten nicht wieder los. Aber streng genommen spricht er nicht von den damit begriffenen Wirklichkeiten. Er findet nur, daß Menschen meinen, so etwas gebe es. Seine Theologie steht in heimlichen Anführungszeichen. Der Sinn des Todes Christi ist ihm nur ein vom Gekreuzigten angenommener, ein von ihm geglaubter und damit nur ein in dessen Vorstellung wirksamer Sinn. Jede Berührung des Menschen mit dem Göttlichen wird in etwas Innerseelisches umgedeutet. Darum werden auch Begriffe, die sich gegen eine Auflösung in bloßes Erleben sperren, nicht erwähnt. Von Auferstehung ist nicht die Rede. Sie kommt in Ahasvers Theologie nicht vor.

Die Entleerung aller Beziehungen des Menschen zur Transzendenz ist schon vorbereitet, indem Ahasver nicht einmal dem Wort einen andern Sinn zugesteht als den, den der jeweils Sprechende hineinlegt. Daß Sprache einen in sich bestehenden Gehalt erfaßt, daß sie manchmal mehr weiß als der, der sie spricht, gilt für ihn nicht.

Dieser Ahasver ist unfähig, das Kreuz Christi als Eins von geschichtlicher Katastrophe und übergeschichtlicher Fülle zu begreifen. Nicht nur daß er den Eintritt Gottes in den Horizont des Geschöpflichen übergeht, nicht nur daß er kein Christ ist, seine Augen sind verschlossen für die christliche Idee. Er ist darin geistig tot, ehe er stirbt. Sein Hinscheiden – obendrein noch ebenso unrealistisch wie sentimental dargestellt – wirkt wie das bedeutungslose Nachspiel zu etwas, das in anderm Sinn schon geschehen ist.

Der Dualismus seiner Weltsicht hat Ahasver gespalten. Wie ihm Gott und Geschichte auseinander gerückt sind, so fallen ihm seine Rolle und sein Ich auseinander. Die Rolle wird zum Schemen; sie verflüchtigt sich. Zurück bleibt ein Kleinbürger, der den Verlust der Höhe für einen Sieg hält. Das Herausfallen aus allen überpersönlichen Bezügen ist ihm seine „Erlösung".

Dem Unverständnis gegenüber dem Kreuz und seinem transzendenten Sinn ist Ahasvers Blindheit für den Schmerz und dessen objektiven Gehalt vorgelagert. Auch hier zeigt er eine typische Gespaltenheit.

Auf der einen Seite sieht er alles Weh ungefähr auf der Stufe von Gekränktsein über persönliche Zurücksetzung, wenn nicht bloß auf der Höhe körperlicher Pein. Schmerz ist für ihn nichts weiter als Affektion des sensorischen Apparates. Darum kann er das Leiden Christi nicht verstehen. Auf Golgotha handelte es sich ja um menschliches Leiden im eigentlichen Sinn, um Schmerzen, zu denen ein nur animalisches Bewußtsein nicht fähig ist. Der Schmerz des Gekreuzigten beruhte zuletzt darauf, daß er etwas in sich Schmerzliches sah. Gewiß war er selbst es, der menschlich unterging. Aber daß überhaupt Menschen leiden müssen – wozu sie keineswegs geschaffen sind – und daß überhaupt Geschöpfe sich gegen ihren Ursprung erheben – und damit die Harmonie der Welt stören –, das ist es im letzten Grund, was Jesus leiden ließ. Daß sein Jerusalem, die Menschheit, sich ihm versagte, war die Quelle seiner Schmerzen. Sein eigenes, des Nazaräers, Schicksal war der äußerste Fall für das, was aus menschlichem Versagen erwachsen kann. Es war die endgültige Offenbarung des Versagens selbst. Niemand sah das wie der Gekreuzigte; niemand konnte es mit derselben Intensität erleiden.

Spezifisch menschlicher Schmerz entsteht auf Grund von Einsicht und Urteil. Hier hatte Christi Leiden sein Eigentliches und sein Schmerzlichstes. Lagerkvists Ahasver ahnt davon nichts.

Es ist darum nicht verwunderlich, daß ihm alles Mitleiden fremd ist. Denn mag es sich um ein schlichtes menschliches

Mitleid handeln oder um die Teilnahme an Christi Erlösungsleiden, zu der wir Christen berufen sind, in jedem Fall bildet das Miteinsehen und das Mitverstehen die Grundlage.

Ahasvers Blindheit gegenüber dem Leiden des Gekreuzigten ist um so erschreckender, als er selbst auf der andern Seite an der Last echter Leiden trägt. Er findet sich vor Sinnlosigkeiten gestellt. Er hat Augen für das Ausgeliefertsein von Menschen. Er ist bedrückt von gegebenen Umständen, die weder seinen Organismus noch unmittelbar sein Ich berühren. Seine Worte dazu sind Klage; sein Grübeln verrät seine Qual. Aber er findet die Realität, in der er selbst steht, im Gekreuzigten nicht wieder. Sobald er an den Nazaräer denkt, ist ihm nur noch seine veräußerlichte Schmerzschablone zuhanden. Sobald er auf Christus schaut, kommt es an den Tag, daß er von der Tiefe des Menschen nichts weiß.

Er ist sich selbst fremd. Sein eigenes Innere ist ihm verborgen. Was einer aber bei sich nicht entdeckt, das kann er im Gottmenschen nicht wiederfinden. Ohne Anthropologie keine Christologie! Dem Sohn Gottes begegnet erst, wer Christus als Menschen ernst nimmt; das aber kann nur, wer sich selbst mit seinem Menschlichen gegenwärtig ist. Des Menschen Einkehr bei sich ist der unumgängliche erste Schritt für seine Hinkehr zu dem Gott, der in Christus spricht. Nur eine Schlichtheit, in der wir mit uns selbst eins sind, bereitet uns zum christlichen Glauben. Menschliche Innerlichkeit ist der Vorsaal christlicher Frömmigkeit.

Pär Lagerkvists Ahasver dringt nicht in das Heilige seines eigenen Menschseins vor. Darum findet er den Weg nicht, der in das Allerheiligste Christi mündet. Er verflacht in sich, darum verflacht sich ihm Gott. Er selbst bleibt gespalten. Peinliche Veräußerlichung des Kreuzes Christi und dumpfes eigenes Leiden stehen ohne Verbindung nebeneinander. Es fehlt Lagerkvists Romangestalt an der geistigen Spannung, die eigenen Schmerzen auszuleiden. Er verstummt in seiner Qual. Er hat nicht die Kraft, zur Reife zu bringen, was in ihm lebt. Was er leidet, drängt ihn, nach dem Sinn zu fragen. Aber er bleibt stekken; er vermag die Frage nicht zu formen. Darum ist er taub für die Antwort, die vom Kreuz Christi her ergeht. Er bleibt in die Welt und in sich eingeschlossen.

Wo der Schmerz um seine Tiefenerstreckung gebracht ist und wo zugleich die transzendenten Zusammenhänge vergessen sind, in die der Tod Christi eingegangen ist, da geraten der göttliche Sinn des Kreuzes und das menschliche Leiden des Gekreuzigten auf dieselbe Ebene. Real sind beide nur noch als Bewegung der Subjektivität, in der sie erlebt werden. Sie sind wie Lust und Unlust, die in einem psychologischen Parallelogramm der Kräfte in einem resultierenden Gefühlston zusammenfließen. Darum kann Pär Lagerkvists Ahasver sagen: „Dann ist es wohl nicht so schwer, auszuhalten, was ausgehalten werden muß, wenn man erfüllt ist von dem Bemerkenswerten und Bedeutungsvollen in dem, was geschieht. Das muß einem wohl tüchtig helfen, sein Geschick zu tragen, daß es etwas so Unerhörtes und etwas so Großes ist. Es ist wohl nicht das Schwerste von allem, einen Berg hinaufzusteigen und sich kreuzigen zu lassen."

Ahasver hat Gott und sich verloren. Sein leichtfertiger Ton verrät es schon.

Es fragt sich, wie Pär Lagerkvist seinen Ahasver meint. Nicht alles, was ein Dichter ausspricht, braucht persönliches Bekenntnis zu sein. Nicht alles, was seine Gestalten sagen, sagt auch er. Wenn Pär Lagerkvists neuer Roman die Gestaltung einer künstlerischen Idee sein will, entsteht freilich die Frage, ob die Idee noch möglich gewesen wäre, wenn der Autor einmal der Tiefe des Reichtums und der Weisheit und der Erkenntnis Gottes im Menschgewordenen begegnet wäre (vgl. Röm 11, 33). Vielleicht wäre dann sein Ahasver vom Licht Christi verschlungen worden. Ahasver wäre dann nicht gestorben.

Wilhelm Köster SJ

BESPRECHUNGEN

Theologie

Kolping, Adolf: Einführung in die katholische Theologie. Mit einem Anhang: Ziele und Wege der Seminararbeit, von Friedr. Stegmüller. In 8° (192 S.) Münster 1960, Regensberg. Ln. DM 14,80.

Seit langem ist das Fehlen einer sachkundigen Einführung in das Studium der katholischen Theologie schmerzlich empfunden worden. Die Theologische Enzyklopädie von J. Bilz (1935) neu aufzulegen, konnte bei der tiefgehend veränderten Problemlage nicht genügen. So ist es nur zu begrüßen, daß der Verf. des vorliegenden Werkes neue Wege gegangen ist. K. will eine Einführung „in die Geschichtsbezogenheit, den Begriff und das Studium der katholischen Theologie" bieten. Die Abfolge der Themen deutet bereits an, wo der Schwerpunkt liegt. Nach kurzen Bemerkungen über die Aufgaben einer Einführung in das Theologiestudium und über Wort und Begriff der Theologie handelt der Verf. im I. Teil (21—88) ausführlich über die Geschichtsbezogenheit der Theologie, d. h. über das Verhältnis der Theologie zur geschichtsgebundenen Offenbarung. Ein Überblick über die Geschichte der Theologie fügt sich an. Der II. Teil (89—140) ist dem Begriff der wissenschaftlichen Theologie gewidmet: Es geht darin um den Glauben (als Akt und als Inhalt), der die Voraussetzung der Theologie bildet, um den „intellectus fidei", das Glaubensverständnis, in dem sich die Idee der Theologie verwirklicht, endlich um die rechte Methode in der Theologie. Der III. Teil (141—176) endlich ist mehr praktischen Fragen des theologischen Studiums gewidmet. Innerhalb dieses weitgesteckten Rahmens wird viel Nützliches und Hilfreiches für den „anhebenden" Theologen gesagt. Dabei ließ sich nicht verhindern, daß vieles zur Sprache kommt, was eigentlich erst den Fortgeschrittenen wirklich aufgehen kann. Aber warum soll der Anfänger nicht von vorneherein eine Ahnung von der reichen Fülle dessen bekommen, was die Theologie zu schenken vermag? Und wenn der „fertige" Theologe wieder dankbar nach der Einführung greift, um sich des zurückgelegten Weges zu vergewissern, kann das nur nützlich sein. Die beigegebene Literaturübersicht zu den einzelnen Gebieten der Theologie (169—185) und der Anhang über Ziele und Wege der Seminararbeit (aus der Feder von Friedr. Stegmüller) bilden eine dankenswerte Bereicherung des wertvollen Buches. Nicht versäumt werden soll, auf die „Anregungen zu einer Neuordnung der theologischen Studien" hinzuweisen (162 bis 167). Es wäre nur zu wünschen, daß die von verschiedenen Seiten zusammengetragenen Hinweise und Postulate von den zuständigen Stellen ernsthafter diskutiert würden, als es im letzten Jahrzehnt geschehen ist.

H. Bacht SJ

L'Ecclésiologie au XIX^e siècle, par. *M. Nédoncelle* u. a. (392 S.) Paris 1960, Du Cerf. Brosch. NF 21,90.

Die hier vereinigten 13 Aufsätze wurden ursprünglich auf einer von der Straßburger katholisch-theologischen Fakultät veranstalteten Studienwoche vorgetragen. Ihr gemeinsames Thema ist die Lehre von der Kirche in der Theologie des 19. Jahrhunderts. Dabei beschränken sich die Beiträge nicht auf detaillierte Spezialfragen, sondern fassen die wichtigen Probleme ins Auge und greifen jene Theologen heraus, deren Werk jene Epoche prägte und für sie charakteristisch ist. Der Leser erhält deswegen ein einigermaßen geschlossenes und lückenloses Bild von der Ekklesiologie jener Zeit, deren Probleme fast unverändert auch noch die unseren sind.

Im ersten Aufsatz gibt *R. Aubert* einen Überblick über die Geschichte der Kirchentheologie, der regional gegliedert ist und deswegen den speziellen Beitrag Roms, Frankreichs, Englands und Deutschlands sichtbar werden läßt. Die anderen Themen sind: Die orthodoxe Ekklesiologie *(P. Evdokimov)*, die Ekklesiologie von der französischen Revolution bis zum Vaticanum *(Y. Congar)*, auf dem vatikanischen Konzil selbst *(A. Chavasse)* und bei seinen altkatholischen Gegnern *(V. Conzemius)*; die Lehre von der Kirche bei Möhler *(J. R. Geiselmann, B. D. Dupuy)*, Scheeben *(W. Bartz)* und Newman *(H. F. Davis)*; das Verhältnis Kirche-Staat zur Zeit der Restauration *(J. Lecler)* und in den letzten Jahren des Jahrhunderts *(A. Latreille)*, und schließlich die Frage nach der Einheit der Christen *(O. Rousseau)*. Am Schluß wurde eine Zusammenfassung der Diskussionen beigegeben.

W. Seibel SJ

Biemer, Günter: Überlieferung und Offenbarung. Die Lehre von der Tradition nach John Henry Newman. (255 S.) Freiburg 1961, Herder. Kt. DM 18,—.

In der reichen Literatur über Newman fehlte bisher, so seltsam es klingen mag, eine gründliche Untersuchung seines Verständnisses der kirchlichen Überlieferung. Vor wenigen Jahren hatte H. Fries in einer kurzen Studie das Thema erstmals aufgegriffen (in: Die mündliche Überlieferung, hrsg. v. M. Schmaus, 1957, 63—122). Nun legt einer seiner Schüler eine umfassende Monographie vor, in der er das gesamte Material zusammenstellt und übersichtlich ordnet. Er gibt zunächst einen knappen Aufriß der „Lehre von der Überlieferung bei den

anglikanischen Theologen des 16. bis 19. Jahrhunderts" (19—35), also der theologiegeschichtlichen Situation, in der Newman zu wirken begann und von der er zunächst die Themen und die Fragestellungen seines Denkens empfing. Den größeren Teil des Werkes nimmt sodann die Darstellung der Newmanschen Traditionslehre in ihrer „problemgeschichtlichen Entfaltung" ein (39—155). Hier geht der Verf. der Entwicklung des Denkens Newmans nach und zeigt, wie sich seine Lehre über die kirchliche Überlieferung im Lauf seines langen und wechselreichen Lebens langsam ausformte. In einem zweiten Teil ordnet er die Lehre Newmans nach systematischen Gesichtspunkten. Eine solche Zusammenschau sucht man im Werk Newmans vergeblich. Er hat das Thema der Tradition nie in einer eigenen Schrift behandelt, so daß man dem Verf. für seinen in mühsamer Kleinarbeit erarbeiteten Überblick besonders dankbar sein muß. Erst von hier aus können die Gedanken Newmans für die heutige Theologie fruchtbar werden. In dieser sorgfältigen Sammlung und Sichtung des in den Werken Newmans verstreuten Materials liegt der eigentliche Wert dieses Buches.

Es erscheint als 4. Band der von J. R. Geiselmann herausgegebenen Reihe „Die Überlieferung in der neueren Theologie". In einem 5. Band soll die Traditionslehre der römischen Schule (Perrone, Passaglia, Schrader) untersucht werden. Der Herausgeber selbst will noch die Lehre J. A. Möhlers und die Theologie der Tradition vom Tridentinum bis zur Romantik behandeln. Da der 3. Band über J. E. Kuhn bereits vorliegt, werden wir in absehbarer Zeit eine umfassende dogmengeschichtliche Gesamtdarstellung der Traditionstheologie der letzten vier Jahrhunderte besitzen. — Daß im vorliegenden Band als Erscheinungsort der „Stimmen der Zeit" Frankfurt a. M. angegeben ist (16), ist sicher ein Versehen.

W. Seibel SJ

Casper, Bernhard: Die Einheit aller Wirklichkeit. Friedrich Pilgram und seine theologische Philosophie. (255 S.) Freiburg 1961, Herder. Kt. DM 18,50.

Friedrich Pilgram, der „theologische Philosoph", wie er auf seiner Grabschrift genannt wird, gehört zu den fast unbekannt gebliebenen Gestalten des 19. Jahrhunderts. Unter den Theologen jener Zeit ist er nicht der größte; Möhler, Staudenmaier oder auch Scheeben haben ihn an Bedeutung und Wirkungsbreite weit übertroffen. Aber sein Werk ist aller Beachtung wert und verdient es, der Vergessenheit entrissen zu werden. Das Buch Caspers ist die erste über Pilgram erschienene Monographie. Sie stellt sein Leben und Werk in umfassender Sicht dar und bildet deswegen die künftighin unerläßliche Grundlage für jede Beschäftigung mit Pilgram. Für den biographischen Abriß, der den ersten Teil des Buches ausfüllt (13—79), konnte der Verf. auf Grund umfangreicher Nachforschungen eine Fülle bisher unbekannten Materials verwerten, so daß die Kurzbiographie, die W. Becker 1931 der Neuausgabe der „Physiologie der Kirche" voranstellte, hiermit überholt ist.

Die Lehre Pilgrams steht im Schatten der großen geistigen Bewegungen des 19. Jahrhunderts, der philosophischen des deutschen Idealismus und der theologischen der katholischen Tübinger Schule. Die Kräfte dieses gewaltigen Aufbruchs haben ihn unverwechselbar geprägt, obwohl sie zu Beginn seines eigentlichen schriftstellerischen Wirkens schon dem „nüchternen" und „sachlichen" Denken der zweiten Jahrhunderthälfte hatten weichen müssen. Von der noch zu seinen Lebzeiten anhebenden Neuscholastik blieb er unberührt.

Im Mittelpunkt seines Denkens steht die eine und ganze Weltwirklichkeit. Sie ist in ihrem jetzigen Zustand durch die Kraft der Sünde mit sich selbst zerfallen und deswegen getrübtes und zwiespältiges Sein. In Christus wurde sie wiederhergestellt und zur Einheit mit sich zurückgeführt. Es gibt deswegen keine neutrale Wirklichkeit, sondern nur die sündige oder die durch Christus erlöste. Der Glaube ist das „Sich-Einlassen" auf diese wahre Wirklichkeit. „Heilsein ist das Einssein, das Zusammenstimmen des geschaffenen Geistes mit sich selbst, mit dem Kosmos und mit Gott" (184). Die Kirche ist „die Gemeinschaft der Menschheit in Christo mit Gott und unter sich" (zit. 203). Sie verwirklicht die personale Gemeinschaftlichkeit, die ein Wesensgesetz des Menschen ist, aber nur in der Kirche zu ihrem wahren Wesen findet.

Wir finden hier also ein Denken, das, wie es der Titel des Buches treffend formuliert, über aller Differenz von Natur und Gnade ihre tiefere Einheit sieht. Diese Idee gehört ihrer letzten Intention nach zu den fundamentalen Sätzen der christlichen Offenbarung. Die besondere Färbung, die ihr Pilgram gibt, wirft manche Fragen auf, sie bietet aber nicht wenige Ansätze zur Lösung von Problemen, die heute noch lebendig sind. Es ist das dankenswerte Verdienst des Verf.s., daß er durch seine Arbeit die Stimme Pilgrams wieder hörbar machte und eine Auseinandersetzung mit seinem Werk erstmals ermöglichte. W. Seibel SJ

Geschichte der Philosophie

Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie. Teil I: Altertum und Mittelalter. Vierte, neu bearb. Aufl. (XXIII, 583 S.) Basel, Freiburg, Wien 1960, Herder. DM 30,—.

Wie wertvoll ein Buch ist, läßt sich nicht in jedem Falle an der Zahl seiner Auflagen ablesen. Bei Hirschbergers vorliegender neuer Ausgabe seiner Geschichte der Phil. ist die Kennzeichnung „4. Auflage" jedoch fraglos ein Zeichen der Qualität. Man schätzt und studiert sein Werk, weil der Stoff durchsichtig geordnet und die verschiedenen philosophischen Systeme in ihrem Wesensgehalt getroffen und in ihrer gegenseitigen Beziehung erfaßt sind.

Die 4. Auflage ist neu bearbeitet, und manche neue Aspekte sind schärfer ins Licht gerückt, so „das in den letzten 30 Jahren erarbeitete neue Aristotelesbild". „Der Philosoph" rückt in erstaunliche Nähe zu Platon. Diese zeigt sich in allen philosophischen Disziplinen. Aber sie eröffnet auch eine neue Problematik und vermindert u. E. die Geschlossenheit des aristotelischen Systems. Das Verhältnis der „ersten" zur „zweiten" Substanz, der erkenntnistheoretische und metaphysische Rang der einen und der anderen werden von Aristoteles nicht gleichbleibend bestimmt. Hirschberger versucht den Zwiespalt mit dem Hinweis auf die „Bipolarität des Seins" zu lösen. Der platonisierte Aristoteles wirkt sich auch auf den Begriff „thomistisch-aristotelische Philosophie" aus. Er muß „grundsätzlich neu gefaßt werden".

Daß Thomas in seinem Denken vielen neuplatonischen und platonischen Elementen Raum gibt, war allgemein bekannt. Daß die platonischen Bestandteile jedoch nicht nur über Augustinus, Pseudo-Dionysius u a., sondern in großem Ausmaß unmittelbar aus aristotelischen Vorlagen auf ihn gekommen sind, das dürfte für viele immer noch eine neue Interpretation bedeuten. Der neuartig ausgelegte Aristoteles führt dann auch zur Neubewertung der aristotelischen Bausteine im Kuppelbau des thomasischen Systems. G. F. Klenk SJ

Platon: Frühdialoge. Hrsg. und neu übertragen von Rudolf Rufener, Einleitung von Olof Gigon. (Bibliothek der Alten Welt, Griechische Reihe.) (392 S.) Zürich, Stuttgart 1960, Artemis. Leinen DM 18,50.

Platon in unserer Zeit: ein wundervolles Gegengewicht gegen einen amusischen Zeitgeist. Aber er setzt sozusagen die Fähigkeit zur besinnlichen, stillen Einkehr ins Übersinnliche voraus. Hat der Mensch von heute diese Fähigkeit? Jedenfalls wird von vielen Seiten versucht, sie zu wecken. So auch durch gute Übersetzungen, wie es die vorliegende ist, die sich auch an jene wendet, welche die griechischen Autoren nicht in der Ursprache lesen können. In den hier vorliegenden „Jugenddialogen" begegnet uns Platon oft schon im ganzen Reichtum seiner logisch-metaphysischen Gedanken; bisweilen allerdings, so im Hippias maior, wird man abgestoßen durch eine Begriffsakrobatik, so sehr, daß man sich fragen muß, ob hier wirklich der größte Philosoph der Griechen zu uns spreche. Auch die Einführung unterscheidet hier und gibt den einzelnen Dialogen, sowohl was den Inhalt als auch die Echtheitsfrage angeht, sehr verschiedenes Gewicht.

Es ist vieles, worüber in den Gesprächen mit logisch-dialektischer Feinheit und sprachlich vollendet verhandelt wird: über die Tugend, über Tapferkeit und Besonnenheit, über das Wesen des Schönen, über die Erziehung junger Menschen usw.

Im oft spielerisch anmutenden Fluß der Reden oder im Tiefgang dialektischer Strudel mag dem Leser manche Fragestellung und mancher Lösungsversuch sozusagen unter den Fingern zerrinnen. Die Einleitung Olog Gigons wirkt dem entgegen und sucht die Quintessenz der Unterredungen herauszuschälen. Ganz zufrieden gestellt könnte der philosophisch Fragende wohl nur dann werden, wenn die in diesen Dialogen behandelten Probleme im Zusammenhang mit dem Gesamtbau der platonischen Gedankenwelt erläutert würden. Dies ist indes nicht Sache einer Veröffentlichung, die den Urtext ganz bestimmter Werke verdeutschen und als solchen verständlich machen will. G. F. Klenk SJ

Paassen, C. R. van: Platon in den Augen der Zeitgenossen. (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen - Geisteswissenschaften, Heft 89.) (44 S.) Köln, Opladen 1960, Westdeutscher Verlag. DM 3,30.

Löbl, Rudolf: Alte Sprachen in neuer Zeit. (Probleme der humanistischen Bildung, Heft 4.) (36 S.) Frankfurt 1961, Moritz Diesterweg.

Humanistische Bildung. Hrsg. von *Friedrich Hörmann.* Das Bildungsgut der Höheren Schule, Klassische Reihe Bd. 3.) (94 S.) München 1960, Bayer. Schulbuch-Verlag.

In seiner Studie, die Abdruck eines Vortrags ist, sagt uns van Paassen nicht nur, wie Platon von seinen Zeitgenossen gesehen worden sei, sondern übt auch Kritik an der Lehre Platons selbst. Gegen van Paassens Ausführungen machen dann in der Diskussion, die ebenfalls im Abdruck beigefügt ist, zuständige Fachleute zum Teil erhebliche Einwendungen. Wir möchten nur einiges ergänzen. Soweit die Staats- und Gesellschaftslehre Platons zur Debatte steht, halten wir van Paassens strenges Urteil weitgehend für gerechtfertigt. Aber er findet auch harte Worte gegen die platonische Metaphysik. Er redet von „allerlei Luftschlössern und Wolkenkuckucksheimen" (20). Sicher hat Platons Seins- und Erkenntnislehre ihre Schwächen. Aber ist es deswegen schon wahr, daß sein Denken un-

griechisch war? Geht hier der Verf. nicht von einem Wesensbegriff des griechischen Geistes aus, der eine ganze Dimension dieses Geistes einfach a priori beiseite schiebt? Man muß sich auch hüten, den Gegensatz zwischen Platon und Aristoteles zu stark zu betonen. Gerade die neuere Forschung ist hier ganz anderer Ansicht (vgl. J. *Hirschberger*, Gesch. der Philos. Bd. 1).

Was nun Platons Beitrag zum Humanitätsgedanken angeht, so finden wir in seiner Staats- und Sozialphilosophie sicher wenig Positives. Seine Metaphysik enthält dagegen einen glänzenden Beitrag, allerdings mehr einschlußweise. Freilich hängt vieles davon ab, was man unter Humanitas und Humanismus versteht.

Darüber belehrt uns die Schrift Rudolf Löbls. „Wer die Antike fragt", so sagt er (5), „wird kaum die Antwort von der Autonomie des Menschen erhalten: die menschenbildende Form antiker Humanitas ist immer zugleich die Frage nach der Seinsordnung und dem Göttlichen." Wer hätte in diesem Sinne mehr zum abendländischen Humanismus beigetragen als Platon?

Es geht Löbl jedoch nicht nur um Platon. Es geht um mehr, um das antike Erbe im ganzen, um das, was es uns heute, hier und jetzt in den ungelösten Aufgaben und Schwierigkeiten des 20. Jahrhunderts bedeuten und geben könne, und welches der Weg sei, dieses Erbe zu gewinnen und zu verwerten. Der Verf. beantwortet die Fragen, indem er vom Wesensbild des Menschen ausgeht und es im Spiegel unserer Situation betrachtet. Es gilt, auch inmitten einer technisch bestimmten Zivilisation die Ideale der Humanität zu wahren, bzw. mit ihrer Hilfe diese Zivilisation in echte Kultur zu verwandeln.

Für diese Verwandlung bietet die Antike reiche Mittel: sie gehört im Umschlag und Wechselspiel der Kräfte zu den Ursprüngen unserer gegenwärtigen Daseinsverfassung. Das heißt sie erklärt, warum es heute so ist, wie es ist. Ferner bietet sie Vorbilder, Normen und geistige Prinzipien und Kräfte, die uns helfen, unsere Zeit zu meistern. Der Verf. sieht dabei nicht nur die heidnische Antike, sondern auch die christliche. Beide haben uns viel zu sagen und zu geben. Und der authentische Zugang zu ihnen, den eine breite Schicht unserer Gebildeten nicht verlieren darf, sind die „Alten Sprachen".

Ungefähr den gleichen Fragenkreis behandelt auf breiterer Grundlage eine andere Schrift: „Humanistische Bildung". Womit kann sich das humanistische Gymnasium vor einer Welt rechtfertigen, die vorwiegend wirtschaftlich und technisch denkt und unter Bildung jenes Wissen begreift, das zum Ausbau einer technisch und rational vollendeten Wirtschaft nützlich ist? Es sind hervorragende Beiträge, die hierzu Stellung nehmen. Was sie besonders lebendig macht, ist der Umstand, daß sie gesprochene Worte sind, Vorträge, gehalten auf einer Tagung der Würzburger Domschule. Von allen Seiten gehen die Referenten das Thema an. Dabei wächst es sich von selbst aus zum Problem der humanistischen Bildung überhaupt.

Düsenflugzeug und Ölheizung haben in sich keinen letzten Sinn, sie gewinnen ihn insofern sie Mittel zu etwas sind. „Sinn geben und Zweck setzen kann jedoch nur der Mensch, und nur dann, wenn er eine ... Hierarchie der Werte besitzt" (Erich Haag). Und sie zu gewinnen, dafür ist nötig, daß eine breite Schicht unserer Gebildeten die ganze Ahnenreihe unserer Kultur kennenlernt.

Die humanistische Bildung schult den Geist auch für die Entscheidungen des praktischen Lebens, z. B. der Politik. Aber nicht der praktische Nutzen rechtfertigt sie erstlinig, sondern der Umstand, „daß sie dem Menschen behilflich ist, sein Menschentum zu gestalten" (Bruno Heck).

Sehr anregend ist Robert Hornungs kritische Studie über die geschichtlichen Formen des Humanismus und ihr jeweiliges Verhältnis zum Christentum. Der neue Humanismus, zumal der deutsche, muß sich da manche Wahrheit sagen lassen.

Über humanistische Bildung und moderne naturwissenschaftliche Berufe sprach Rudolf Karisch, und den Zyklus schließt Josef Martin mit einem Vortrag über „Die Lektüre christlicher Schriftsteller". Dabei weist er sehr eindringlich darauf hin: man kann nicht ohne weiteres sagen, „daß das griechische Denken an sich schon zum Christentum hinführe". Das wesenhaft Neue des christlichen Menschen- und Weltbildes darf nicht übersehen werden, so viele Berührungspunkte mit dem Besten der heidnischen Klassik auch gegeben sein mögen.

G. F. Klenk SJ

Hildebrand, Dietrich von: Christliche Ethik. (560 S.) Düsseldorf 1959, Patmos-Verlag. Ln. DM 24,—.

Auf phänomenologischer Grundlage wird hier eine allgemeine Ethik ausgeführt. Im ersten Teil findet man eine allgemeine Wertlehre; der zweite Teil beschäftigt sich mit dem Wert des Sittlichen, der Freiheit als dessen Voraussetzung, mit den Quellen der sittlichen Gutheit und den Wurzeln des sittlich Bösen. Was der Mensch unausdrücklich von diesen Bereichen weiß, wird klar und anschaulich ins Bewußtsein erhoben und leicht verständlich dargestellt. Phänomene, die auf den ersten Blick sich kaum unterscheiden, werden auf die zugrunde liegende innere Haltung geprüft, und es ergeben sich zuweilen wesentliche Unterschiede. Die christlichen Werte werden als Tatsache, die man in der Welt

vorfindet, herangezogen, ohne, wie die Moraltheologie, Offenbarung und Glaube vorauszusetzen. A. Brunner SJ

Hegel, G.W.F.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Neu hrsg. von F. Nicolin u. O. Pöggeler (Phil. Bibl., Bd. 33; LII u. 506 S.) Hamburg 1959, F. Meiner. Br. DM 19,50.

Diese neue Auflage, die sechste bisher, bringt den Text der Ausgabe von 1830, der letzten von Hegel selbst besorgten. Nur Druckfehler sind verbessert. Die Zusätze sind weggelassen und einer späteren getrennten Veröffentlichung vorbehalten. Die Einführung bringt eine Geschichte der Entstehung der Enzyklopädie und weist kurz auf ihre Bedeutung für die Kenntnis des ganzen Systems Hegels, aber auch auf ihre Schwächen und Unausgeglichenheiten hin; schließlich folgt eine Rechenschaft über die neue Ausgabe. In den Anmerkungen werden vor allem Ereignisse und Literatur angeführt, auf die Hegel in seinem Text hinweist oder auf die er anspielt. Ein Personen- und ein Sachregister wurden beigefügt. A. Brunner SJ

Aurelius Augustinus: Enchiridion de fide spe et caritate. Handbüchlein über Glaube, Hoffnung und Liebe. Text u. Übersetzung mit Einleitung und Kommentar hrsg. von Joseph Barbel. Aus der Sammlung TESTIMONIA, Schriften der altchristlichen Zeit, Bd. 1.) (255 S.) Düsseldorf 1960, Patmos. DM 19,80.

— Die Größe der Seele. De quantitate animae liber unus. Erste deutsche Übertragung von Carl Johann Perl. (Deutsche Augustinusausgabe.) (XXVIII, 133 Seiten) Paderborn 1960, Ferd. Schöningh. Ln. DM 9,40.

Wie rege das Bemühen ist, Augustinus und sein Werk einer breiteren Schicht deutschsprachiger Gebildeter nahezubringen, beweisen aufs neue zwei Bücher, deren eines im Patmos-Verlag, das andere bei Schöningh erschienen ist.

1. Das Handbüchlein über Glaube, Hoffnung und Liebe ist nicht einfach übersetzt, vielmehr wird der lateinische Text beigegeben. Eine gute Einleitung und der den Text ständig entlanggehende Kommentar bieten die Gewähr, daß der Leser einen sachgemäßen Zugang zu den Gedanken des Kirchenlehrers findet und auch aufmerksam wird, wo sich in der augustinischen Theologie und Frömmigkeit menschliche Grenzen zeigen. Der Lateinkundige genießt überdies den Vorteil, ständig Urtext und Übertragung vergleichen zu können.

Das Buch erscheint als erster Band einer Sammlung. Es ist ein verheißungsvoller Anfang.

2. „Die Größe der Seele" erscheint als Band der „Deutschen Augustinusausgabe" und hat als Übersetzer C. J. Perl, dessen Name von vornherein die beste Gewähr einer guten Verdeutschung bietet. Ist er doch durch seine früheren Übertragungen im philosophisch-theologischen Ideenbau des Meisters von Hippo heimisch geworden wie wenige und hat er doch langjährige Übung, diese Gedanken uns in unserer Sprache nahezubringen. De quantitate animae liber unus hat die Form eines Zwiegesprächs und stammt aus der Frühzeit des Heiligen. Die Art und Weise, wie darin die Dinge untersucht werden, ist philosophisch. Es bietet eine scharfsinnige, an die Erfahrung anknüpfende und metaphysisch weiterschreitende Seelenlehre, welche die Wirkkräfte der menschlichen Seele, ihren Entwicklungsreichtum, ihre Größe und Würde einprägsam von Augen führt. Diese Würde leuchtet am schönsten in dem Satz auf: „Gott allein ist also für die Seele der Anzubetende, er, der ihr alleiniger Urheber ist" (78). G. F. Klenk SJ

Psychologie

Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie unter Einschluß wichtiger Grenzgebiete. Hrsg. von *V. E. Frankl, V. E. v. Gebsattel* und *J. H. Schultz*. Bd. IV: Spezielle Psychotherapie II und Neurosenprophylaxe. (XI und 767 S.) München, Berlin 1959, Urban und Schwarzenberg. Lex. 8°, Ln. DM 104,—.

Der erste Abschnitt dieses Buches behandelt die heutzutage gerne vernachlässigten *„Organismischen Verfahren"* der Psychotherapie (1—264) mit der ihrer Bedeutung entsprechenden Gründlichkeit. Die zwei Beiträge von B. Stokvis (Leiden) über Suggestion und Hypnose sind in ihrer wissenschaftlichen Stringenz ein sicherer Wegweiser durch ein Gebiet seelischer Phänomene, das den Religionspsychologen nicht weniger interessiert als den praktischen Arzt. — Hingegen ist E. Stranskys (Wien) Darstellung seiner „Subordinations-Autoritäts-Relationstherapie" ein sachlicher und sprachlicher Dschungel, in dem der „charismatische Führer" ein unzeitgemäßes Geisterdasein führt, nachdem ihm die Sozialpsychologie schon längst den Garaus gemacht hat. — Die beiden Kretschmer (Tübingen) referieren mit erfreulicher selbstkritischer Beschränkung die von ihrer Schule entwickelten Methoden (Protreptik, gestufte Aktivhypnose und zweigleisige Standardmethode). — Dankbar sind wir insbesondere J. H. Schultz für die trotz aller Gerafftheit überaus aufschlußreiche Darlegung seines „Autogenen Trainings"; seine wissen-

schaftliche Nüchternheit weist alle jene in die Schranken, die in dieser bedeutsamen medizinischen Methode ganzmenschlicher Entspannung „irgendeine europäische Imitation östlicher Mystik" (157) sehen und sie als Religionsersatz zu verfälschen geneigt sind. — Der Abschnitt schließt mit Arbeiten über Narkoanalyse (E. B. Strauss und W. F. Coningsby), medikamentöse (J. Wilder; M. Pflanz), sowie physikalische und balneologisch-klimatische (W. Amelung) Unterstützung der Psychotherapie.

Unter *„Übende Verfahren"* (265—319) finden wir nach einem Beitrag von J. H. Schultz („Leistungssteigernde Verfahren") tiefgründige Ausführungen G. R. Heyers (Nußdorf a. Inn) über „Bildnerei aus dem Unbewußten" und im Anschluß daran über „Musische, speziell Musiktherapie", in denen der Verf. an der bloßen musikalischen „Berieselung" (295) von Neurotikern berechtigte Kritik übt und an ihrer Stelle die Weckung der musikalischen Aktivität des Patienten als Weg zu einem gestalteten "acting out" befürwortet. — Lucy Heyer-Grote (Basel) entwickelt die Grundzüge einer „Bewegungs- und Atemtherapie". — Das „Psychodrama", dargestellt von seinem genialen Schöpfer, dem aus Wien stammenden Arzt J. L. Moreno (Beacon, N.Y.), leitet über zum nächsten Abschnitt: *„Gruppenpsychotherapie"* (321—366). Diese behandelt A. Friedemann (Biel-Bienne, Schweiz) in zwei Beiträgen, die von reicher Erfahrung zeugen; leider überwuchern die Beispiele zuungunsten klarer, prinzipieller Formulierungen.

Vier Autoren (R. Kraemer, P. Matussek, V. E. Frankl, J. H. Schultz) äußern sich zu den schwierigen Problemen der *„Psychotherapie bei psychotischen Erkrankungen"* (367—449). P. Matussek (München; „Psychotherapie bei Schizophrenen") läßt in kritischer Besonnenheit keinen Zweifel darüber, daß sich die Forschung auf diesem Gebiet noch im Stadium des Befunde-Sammelns befindet und jede Aussage, die sich den Anschein der Allgemeingültigkeit geben möchte, verfrüht ist. — Ein kurzer Abschnitt über *„Anstaltspsychotherapie"* (450—468), verfaßt von Jos Segers (Antwerpen), beschließt den Themenkreis der Speziellen Psychotherapie. —

Siebzehn, in Auffassung und Qualität überaus unterschiedliche Beiträge behandeln unter dem Titel *„Neurosenprophylaxe"* (469—767) diverse Fragen der Psychohygiene, des Beratungs- und Fürsorgewesens. Wir müssen uns auf die Erwähnung zweier Arbeiten beschränken. — F. v. Gagern (München) gibt wertvolle Hinweise zu einer „Psychohygiene des Liebes- und Geschlechtslebens". Bedenklich scheint lediglich das Mißverständnis der herkömmlichen katholischen Auffassung von den „fines matrimonii", in der der Verf. zu Unrecht ein dem Wesen der Ehe nicht angemessenes „Zweckdenken" zu sehen glaubt, dessen Konsequenz ein „Abgleiten in Materialismus" (488) sei. Das „bonum prolis" etwa, nach kirchlicher Auffassung „finis primarius" der Ehe, ist jedoch nicht im Sinne einer Fremddienlichkeit („Zweck") zu verstehen, sondern als innenbürtiges Sinnziel, das die Ehe von allen anderen Wir-Bildungen abhebt. Dies ist zu bedenken, will man nicht über der Betrachtung des Einsseins durch den leiblichen Akt der geschlechtlichen Vereinigung (488) dessen biologischen Ursinn recht stiefmütterlich an das Ende der Erwägungen rücken. — Einige Grundfragen der „Eheberatung" erörtert Th. Bovet (Basel), der sich — ebenso wie v. Gagern — zu einer christlichen Auffassung bekennt. Seine Deutung der Ehe als „Person 2. Ranges" (560) ist zwar sehr anschaulich und anregend, im Grunde jedoch kaum mehr als ein Vergleich.

F. Schönberger

Bitter, Wilhelm: Magie und Wunder in der Heilkunde. Ein Tagungsbericht. (178 S.) Stuttgart 1959. DM 12,80.

Das Buch enthält eine Sammlung von Vorträgen, die auf zwei Tagungen der Stuttgarter Gemeinschaft „Arzt und Seelsorger" im Mai und Oktober 1958 gehalten wurden. Als Vortragende nennt die Inhaltsübersicht. u. a.: *W. Bitter,* Die medizinische Psychologie und die „geistigen" Heilungen; *Ad. Allwohn,* Magie und Suggestion in der Heilpraxis; *H. M. Christmann OP,* Wunder und Pseudowunder — Sakrament und Magie; *G. Siegmund,* Wunderheilungen im Lichte der modernen Medizin; *A. Jores,* Magie und Wunder in der Medizin; *B. Sommer,* Wunderheilungen in der Psychotherapie.

Was die Magie betrifft, so war die Auffassung, daß ihr Einfluß innerhalb der Medizin groß ist, daß er vorhanden sein darf, aber bewußt und verantwortlich gesteuert werden sollte (Allwohn). Für die Psychotherapie will man sie jedoch (mit Recht) nicht einfachhin gelten lassen (Jores), obwohl sie nicht völlig auszuschließen ist (Allwohn). Der Begriff des Wunders wird verschieden gefaßt: ob man ein Wunder einen Vorgang nennt, der natürlich nicht erklärt werden kann, also „über jeder natürlichen Möglichkeit" liegt (Christmann) oder der zwar noch nicht erklärt werden kann (A. Carrel), aber grundsätzlich erklärbar ist — ist ein Unterschied. Innerhalb des medizinischen Bereiches gibt es Heilungen, die so oder so interpretierbar sind (G. Siegmund). Was die Psychotherapie betrifft, will man eine Spontanheilung oder auch eine Heilung, die in zeitlich sehr kurzem Raum vor sich geht, oft wunderbar anmutet, jedoch nicht als solche gelten lassen (B. Sommer).

Das Buch bringt eine Menge interessanter Tatsachen, Meinungen und Erklärungsversuche, die die Diskussion befruchten können. H. Thurn SJ

Buchinger, Otto: Das Heilfasten. (200 Seiten) Stuttgart 1958, Hippokratesverlag. DM 13,80.

Der Verf. dieser Schrift ist Arzt und hat Heilfasten zu seiner Behandlungsmethode bei mancherlei Leiden entwickelt. In der Einleitung ist von der Geschichte des Heilfastens die Rede u. a. auch von seiner Stelle innerhalb der großen Religionen. „Fasten wird unter der noch immer nicht gebrochenen Herrschaft des wissenschaftlichen Materialismus gerne mit dem Begriff der Kasteiung und Askese in Verbindung gebracht. Die bei den alten Indern übliche Fastenperiode von 30 Tagen, das Fasten Moses auf dem Horeb von 40 Tagen, das Fasten Jesu von 40 Tagen werden für legendär gehalten. Und doch weiß jeder alte Fastenarzt, daß ein vierzigtägiges Fasten gar nichts Ungeheuerliches ist. Ich glaube, daß die moderne Welt durch das Nichtwissen um dieses alte Fasten wirklich um einen hohen Wert ärmer ist."

Im Hauptteil des Buches wird ausführlich von der Methode gesprochen. Man liest dort von einem sorgsam angepaßten Kurplan, von Obsttagen, Mittagspackungen, von Haut- und Mundpflege, Sonne- und Luftbädern, von Abgeschiedenheit und Stille usf. (Auch die heilende Seelenführung wird nicht vergessen.) Ein Buch zum Nachdenken. H. Thurn SJ

Geschichte

Sachsenspiegel. Landrecht. Hrsg. von *Karl August Eckhardt.* (272 S.) Göttingen 1955, Musterschmidt. DM 29,80.

Das bedeutende Werk Eike von Repchows war schon am Anfang des 19. Jahrhunderts von C. G. Homeyer kritisch herausgegeben worden. Es war ein schwieriges Unternehmen, da das in vielen Handschriften erhaltene Rechtsbuch sowohl sprachlich wie auch inhaltlich den verschiedenen Gegenden angepaßt worden war. In der dritten Ausgabe hatte H. nicht weniger als 118 Texte verglichen. Neue Funde und die immer eindringlicher werdende Forschung machten eine Neuherausgabe notwendig, die von K. A. Eckhardt mustergültig besorgt wurde. Sie wird Rechtshistorikern und den Historikern überhaupt wertvolle Dienste leisten. H. Becher SJ

Albrecht, Dieter: Richelieu, Gustav Adolf und das Reich. (Janus-Bücher Bd. 15) (92 S.) München 1959, R. Oldenbourg. DM 3,20.

Diese bedeutsame Studie dreht sich vor allem um ein Ereignis des Dreißigjährigen Krieges, das einen Wendepunkt dieses Krieges darstellt: um den Kurfürstentag zu Regensburg 1630 und was sich aus ihm ergab. Die konfessionellen Gegensätze treten ganz zurück; die Machtfrage ist beherrschend.

Wenn man den Knäuel der hier so dramatisch verschlungenen und vom Verf. ebenso dramatisch und lebendig dargestellten Fragen kritisch sichten will, scheint es uns naheliegend, an erster Stelle zu prüfen, was das Haus Habsburg beabsichtigte. Es wollte gewiß seine Hausmachtinteressen wahren, aber von der spanischen Linie abgesehen, waren diese Interessen weitgehend identisch mit denjenigen des Reiches. Das Kaisertum als solches zwang seine Träger, für das Reich einzustehen; denn jede Minderung des Reiches war notwendig eine Minderung des kaiserlichen Ansehens.

Untersucht man demgegenüber die Absichten der deutschen Kurfürsten, so muß man ihr Verhalten als äußerst widerspruchsvoll bezeichnen. Einerseits berufen sie sich auf alte ständische Freiheiten, d. h. auf altverbriefte Rechte — anderseits ereifern sie sich darüber, daß der Kaiser ebenfalls auf alte verbriefte Rechte, nämlich jene des Reiches pocht, wie im Falle des mantuanischen Erbfolgekrieges.

Die partikularistische Staatsräson der deutschen Kurfürsten bildete zusammen mit der wenig geschickten und gewandten Politik der Kaiserlichen die Einbruchstelle für die Staatskunst Richelieus. Seine Staatsräson war reinrassig, und an ihm haben die partikularistischen Staatskünstler des Reiches ihren Meister gefunden.

So müßte der Titel des Büchleins eigentlich lauten: „Die deutschen Kurfürsten, Richelieu und das Reich".

Unbegreiflich bleibt eine Schlußfolgerung des Verf.s (87). *Wir* sind der Ansicht, daß der Weg, auf den das Verhalten der Kurfürsten hinführte, keineswegs die föderalistische Ordnung des Reiches, sondern dessen Auflösung war. Der Westfälische Frieden hat keine föderalistische Neuordnung, sondern den Anfang vom Untergang des Reiches besiegelt. G. F. Klenk SJ

Dickmann, Fritz: Der Westfälische Frieden. (IX, 619 S.) Münster 1959, Aschendorff. DM 57,—.

Wenn wir das Werk zunächst mehr seinem formalen Aufbau nach betrachten, müssen wir sagen, daß es zweifellos eine große historiographische Leistung darstellt. Der Verf. geht der Vorgeschichte und Geschichte des Westfälischen Friedens mit unendlicher Geduld und Sorgfalt nach, spürt viele Einzelheiten neu auf, die in sich zwar nicht dramatisch aber für das Endergebnis sehr wichtig sind. Wenn seine eigene Quellenforschung sich auch aus begreiflichen Grün-

den auf die letzten drei Jahre der Friedensbemühungen beschränkt, so benützt er sehr umsichtig für die übrige Zeit bereits veröffentlichtes Aktenmaterial und Einzeluntersuchungen anderer Autoren. Besonders das Ringen zwischen Macht und Recht, die Ansätze zu einem die mittelalterlichen Vorstellungen ablösenden säkularisierten Völkerrecht werden aufgezeigt. Vor allem das alte römisch-deutsche Kaiserreich wird in seiner rechtsgeschichtlichen Entwicklung, der verwirrenden Vielfalt seiner staatsrechtlichen Gliederung und seiner Umwandlung aus einer ständisch-monarchischen Spannungseinheit in einen losen Staatenbund eindrucksvoll vorgeführt.

Geht man vom mehr formalen Aufbau zu einer mehr materialen Betrachtungsweise über: zum Geist, der alles beseelt, zu den Farben und Tönen, die den Dingen das bunte Leben verleihen, und schließlich zu den Wertungen, die der Historiker ausspricht, dann wird mancher Leser vielleicht überrascht sein. Gewiß, daß dem ausgebluteten und zertretenen Deutschland der Friede auch dann ein Gottesgeschenk war, wenn es der westfälische war, das wundert nicht. Was wundert, ist, daß ein Geschichtsschreiber 300 Jahre danach zu einem so verhältnismäßig günstigem Urteil über diesen Frieden kommt wie hier Dickmann. Mit viel Einfühlungsvermögen und einer wohlwollenden Überparteilichkeit behandelt der Verf. die Hauptkämpfer für eine Ausweitung der ständischen Libertäten. Auch die Politik Richelieus gegenüber dem Reich wird weitgehend umgewertet.

Nicht das gleiche Verständnis und das gleiche Einfühlungsvermögen scheint uns der Verf. gegenüber den Herrschern, der Politik und den Plänen des Hauses Habsburg zu haben. Man beachte z. B. in der Einleitung, wie streng er über Karl V. urteilt und wie milde über den Vertrag von Chambord (1552), in dem rebellische Reichsfürsten Städte des Reiches an Frankreich auslieferten. Man lese zum Vergleich, was Ludwig Pfandl in seinem Buch: „Philipp II." (7.—10. Tausend, 221ff.) über diesen Vorgang schreibt.

Im Gesamturteil über den Westfälischen Frieden wird man sehr unterscheiden müssen. Zunächst zwischen seiner religionspolitischen und seiner staatspolitischen Seite. Was die erste angeht, war es zweifellos ein Fortschritt, daß der Gedanke der bürgerlichen Gleichberechtigung der christlichen Konfessionen sich — wenigstens im Reich — teilweise Bahn brach. Staatspolitisch gesehen war der Friede gut, insofern er dem dreißigjährigen Gemetzel ein Ende setzte. War er aber auch gut für die Zukunft? Der Verf. gewinnt ihm hier erstaunlich günstige Seiten ab. Er wird für seine wissenschaftliche Leistung Anerkennung finden, aber wohl auch Widerspruch. Und auch das zweite ist nötig, weniger vom nationaldeutschen als vom europäischen Gesichtspunkt aus. Denn gerade für Gesamteuropa war u. E. der Westfälische Frieden auf lange Sicht verhängnisvoll. Er hat in der Mitte Europas eine alte Ordnung zu Tode getroffen und jene Revolutionen und Umstürze vorbereitet, deren furchtbarster bis in unsere Gegenwart reicht.

G. F. Klenk SJ

Schulte, Wilhelm: Volk und Staat. Westfalen im Vormärz und in der Revolution 1848/49 (807 S.) Münster 1954, Regensberg. DM 45,—.

Was K. Repgen für das Rheinland und für einen begrenzteren Zeitraum darstellte (diese Zschr. 158 [1956] 149), gibt Schulte für Westfalen seit seiner Eingliederung in das Königreich Preußen, unter Benutzung viel breiterer Quellen. Regiert und unterdrückt von einer kurzsichtigen Regierung, die keinen Sinn für die gewachsene Selbständigkeit und den Bürgersinn der Westfalen hatte und ihr Versprechen nach Selbstregierung und Verfassung brach, die schließlich einen Provinziallandtag einrichtete, ihm aber keine Rechte ließ, die die öffentliche Meinung durch die Zensur und die Demagogenverfolgung knebelte, die keinen Willen zu einer Neuordnung der Rechtsorganisation hatte, die den Katholiken argwöhnisch gegenüberstand, erlebte Westfalen bittere Jahre. Dazu kamen die große soziale Not des Bauerntums, des Handwerks und der Eisenindustrie und seit 1846 eine Hungersnot. Ausführlich schildert Schulte dann das Revolutionsgeschehen. Die Westfalen hatten weniger politische als soziale Forderungen. Ihr bedächtiger, auf die Religion gegründeter Wille bewahrte das Land fast völlig vor Ausschreitungen. Auch der Einfluß der Linksparteien war gering. Erst die Ablehnung der Kaiserkrone durch Friedrich Wilhelm IV. brachte Unruhen, vor allem das Unglück des Iserlohner Aufstandes, der durch Zufall nicht verhindert wurde und über 100 Tote forderte. Nachdem wieder Ruhe eingetreten war, erneuerte Preußen seine alten Regierungsmethoden und verfolgte die aufrechten Männer des so notwendigen Fortschritts. Erstaunlich groß ist ihre Zahl: u. a. die beiden Vincke, Laufermann, Waldeck, Herkort, v. Ketteler, v. Bodelschwingh, Löher, Overweg, Temme usw. Fast die Hälfte des Bandes füllen die Anmerkungen, in denen eine Fülle von Stoff für alle Gebiete der Geschichtsschreibung gesammelt ist. Keine Darstellung dieser Zeit (1815—1848) darf an diesem Buch vorübergehen, das sich vor allem durch seine ausgeglichene Darstellung und seine gerechte Wahrheitsliebe auszeichnet.

H. Becher SJ

Z 61/633 r

17. OKT. 1962
21. JAN. 1963
23. FEB. 1965
-2. 2. 66
27. 7. 66
28. 10. 66
30. NOV. 1967
21. NOV. 1977
19. SEP. 1979
27. JAN. 1981
21. APR. 1982

9.30